دراسات في تاريخ الفلسفة العربية

الدكتور كامل حمود

منهاج البكالوريا اللبنانية
القسم الثاني - فرع الفلسفة
١٩٩٠ / ١٩٩١

دار الفكر اللبناني
بيروت

دراسات
في
تاريخ الفلسفة الغربية

دار الفكر اللبناني

الطبعة الأولى ١٩٩٠

مقدمة

إن الفكـر الفلسفي لأي شعب من الشعـوب ، هـو التعبيـر الحي عن الخصائص الذاتية لهذا الشعب ، فضلاً عن كونه نتاج مناخ حضاري يشـارك ، عن طـريق الأخذ والعـطاء ، بصنع الفكـر الإنساني الشـامل . ولكنـه في دور المشاركة هذه لا يختفي كلية بالفكر الإنساني العام ، بل يحتفظ بملامح خاصة تسجل له هذا الدور وتعطيه قيمة تاريخية كبرى ، مما يحتم على الأجيال القادمة أن تتـدارس هذا التـراث الفكري لكي يكـون لها عـوناً ضـرورياً في صـراعها الحضاري .

بيد أنه من الضروري القول ، أن تحقيق هذا المطلب بشكل جديّ وفعّال وهـادف ، مشروط بـالتخلّي عن الممـارسـة العفـويـة والإنتقـال إلى المـرحلة العلمية . ولا يضيرنا أن نعترف أن الممارسة العفـوية التلقـائية هي التي تـطبع وتسم أغلبيـة الدراسـات التي أجريت ولا زالت ، حـول مادة تـاريـخ الفلسفـة العربية . ولا سيما تلك المقررة في منهاج البكالوريا اللبنانية القسم الثاني ـ فرع الفلسفة ـ . فأول ما يطالع الباحث في هذا الشأن هو أن المادة مجتزأة من مادة أعم ، بطريقة غير مدروسة . ولا تخضع لمقياس محدد . والمطلع يعرف تماماً أن الفلسفـة اليونـانية لم تبـدأ بأفـلاطون بـل ابتدأت « بـطاليس » ، وأن ظهور الفلسفة في المشرق العربي لم يبدأ بـ « الفارابي » ، بل بـ « الكندي » . وعلى نفس الطريقة فظهور الفلسفـة في المغرب العـربي لم يبدأ بـ « ابن رشـد » بل بـ « ابن باجة » . زد على ذلك أن السياق العام الذي ينتـظم « المادة » ، أدرج

في إطار « الشخصيات » (الفلاسفة) وليس في إطار القضايا (المشكلات) . الأمر الذي أدى إلى حذف أهم خاصة من خصائص الفكر الفلسفي . لأن الفلسفة ليست شيئاً أكثر من إيجاد الحلول الملائمة لبعض المشكلات الأساسية التي تأخذ طابع التحدي عند شعب معين في زمن معين . وحتى في هذا السياق لم يستطع القارىء لـ « تاريخ الفلسفة العربية » أن يدعي أن بمقدرته استجلاء إشكالية الفيلسوف الذي يقرأ . لأنه محكوم إبان القراءة بالتعامل مع شخصية الفيلسوف وليس مع إشكاليته ، والسبب في ذلك ـ وفق ما نعتقد ـ أن « المادة » لم تدرس في إطار مشروع ثقافي حقيقي واضح المعالم والأهداف . ولهذا فقد افتقدت معظم الدراسات الوضوح في الرؤيا ، وضاع جزء كبير من القيمة العلمية التي كان يمكن أن تكون لها بضياع الهدف الذي كان يمكن أن ينير لها الطريق .

وليس ما نرمي إليه هنا ، هو الدخول في مماحكة لا جدوى منها . تقام حول مسألة التفاضل بين الهدف والمنهج ، بل كل ما نهدف إليه هو التأكيد على أن غموض الهدف كان قد أدى إلى عشوائية في المنهج ، إن لم نقل إلى تغييبه . إن طرح مسألة المنهج القائم على أساس من الواقع ، والمتميز بالدقة المنطقية . تبدو في نظرنا بالغة الأهمية . وإن كانت شروط ومستلزمات صياغة هذا المنهج بالغة الصعوبة والتعقيد . بدءاً من تحديد « الواقع » الأساس الذي يستلزم سبر التاريخ وتأطيره واستقراء حوادثه ، وبكيفية خاصة الفكرية والفلسفية ، إلى تحديد دقيق وصارم للمفاهيم الأساسية لمادة الفلسفة العربية الإسلامية التي يحيطها اللبس والغموض . فإلى الآن لم يحسم الجدل القديم ـ الجديد ـ حول تسمية الفلسفة أهي عربية أم إسلامية ؟ ولا حول ، إن كانت تتصف ببعض الجدة والإصالة في بعض نواحيها أم أنها فلسفة منقولة عن اليونان صيغت بلسان عربي لا غير ؟ إضافة إلى ذلك ، فنحن نرى من جانبنا أن بعض المفاهيم الأساسية كـ « الثقافة العربية الإسلامية » و « الحضارة العربية الإسلامية » و « التراث العربي الإسلامي » و « الحكمة » و « العقل » و « الاجتهاد » و « الفطرة » وغيرها . كلها مفاهيم تنتظر من يجلوها ، ويكشف

عن مضامينها وعن بناء العلاقات التي تحكمها . إلاّ أنّ ذلك لم يتم ـ حسب علمنا ـ إلاّ بإعادة صياغة وكتابة تاريخ الفلسفة العربية من جديد مع مراعاة ، بل التقيد بأمرين اثنين : أولهما صياغة المادة على شكل تأليف ينتظمها حول محور موحّد ، ويستقيم على قاعدة واحدة ، وتتلاحم أجزاؤه بفضل هيكل . . وباعتباره ككل ، فهو يشكل جواباً عن مشكلة أساسية . ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن ضخامة مادة البحث وموسوعيتها (فلسفة ، علم كلام ، تصوّف وتأريخ) ، قد لا يساعد على إنجاز المهمة ، مما يستدعي إعادة النظر في المحتوى المعرفي والإيديولوجي لـ « تاريخ الفلسفة العربية » .

وثانيهما ، ضرورة وضع تصوّر لأساسيات منهج الدراسة الذي يتلاءم ويتوافق مع تنوع مادة البحث . وهنا يجب اعتماد الدقة والصرامة في عملية الفصل بين منهج في التفكير يلتزم به الفيلسوف ويقوم على العقل أساساً ، ومنهج في التفكير ، إذا كنا نجد فيه كما هو عند المعتزلة مثلاً التمسك بالعقل ، إلا أنه يقوم أساساً على الجدل ، بل على المناقشات والخلافات اللفظية أحياناً ، وبين نهج ثالث يصطنعه المتصوفة ويعتمد على القلب وشهادة الذوق والوجدان . وانتهاءاً بـ « ابن خلدون » واصطناعه النقد التاريخي في علم التاريخ . ونخرج من كل ذلك إلى القول بأن موسوعية وغنى وتنوع مادة البحث كان قد أدى إلى تنوع في المنهج مما يحتم ضرورة إعادة كتابه تاريخ الفلسفة العربية في إطار مشروع ثقافي موحد .

وبانتظار ذلك تبقى أيّة معالجة ، ومنها معالجتنا ، محكومة بأمرين اثنين : أولهما مراعاة ما هو مكتوب على مستوى التعليم الثانوي . والثاني ، ما هو مرعي لدى وزارة التربية . ولكن ليس معنى ذلك أننا ستتقيد بما أثرنا حوله بعض التساؤلات ، ودعونا إلى تجاوزه ، بل معناه أننا سنعطي لأنفسنا حرية « الفبركة » إذا جاز التعبير ، داخل الإطار المحدد لنا . مع الإنحياز الواضح لتبني وتطبيق المنهج التأملي الفلسفي التاريخي .

ويتضمن كتابنا أبواباً أربعة : في الباب الأول تمت معالجة الفلسفة

اليونانية باعتبارها أحد المصادر التي استمدت منها الفلسفة العربية الإسلامية بعض أفكارها ومبادئها وخصائصها ، وذلك بجانب مصادرها الأساسية الإسلامية . مع التركيز بشكل خاص على فلسفة أفلاطون وأرسطو تبعاً لمقتضيات المنهج ، ثم انتهينا إلى ظاهرة نقل التراث العقلي والعلمي إلى اللغة العربية . أما في الباب الثاني فلقد تمت معالجة أبرز القضايا الفلسفية لفلاسفة المشرق العربي في فصل واحد . بعد أن مهدنا لهذا الفصل بإعطاء فكرة عن نشأة وتطور الفلسفة في المشرق . وفي الفصل الأول ، وهو الفصل الوحيد للباب الثاني تمّ الكشف عن الجوانب الفلسفية المختلفة لدى كل من (الفارابي ، ابن سينا ، الغزالي وأبي العلاء) .

وفي الباب الثالث من أبواب هذا الكتاب تمت معالجة الفلسفة العربية الإسلامية في المغرب العربي في فصلين . ركزنا في الفصل الأول على معالجة فلسفة « ابن رشد » في مؤلفيه « فصل المقال » و « تهافت التهافت » . وانتقلنا إلى الفصل الثاني من الباب الثالث حيث تمت دراسة فلسفة « ابن خلدون » في مقدمته .

الباب الأول
العناصر المكونة للفلسفة العربية الإسلامية

الفصل الأول

الفكر الفلسفي بين المنطلق والمفهوم

نشأة التفكير الفلسفي

يكاد ينعقد الرأي ـ عند مؤرخي الفلسفة الغربية ـ حول نشأة الفلسفة وإرجاعها ، بل وربطها بمنجزات الشعب اليوناني . . ويعللون ذلك بأسباب وشروط موضوعية أحاطت باليونان وعملت بدورها على نشوء الفلسفة وتطورها . ان في مقدمة تلك الأسباب التوسع الإستعماري الذي أدى بدوره إلى خلل في تركيبة بنية النظام السائد من جهة ، وإلى الاحتكاك والتفاعل بعقليات وعادات وتقاليد وأنظمة الشعوب الأخرى من جهة ثانية . والذي سرعان ما أدى إلى تغيرات سياسية واجتماعية واقتصادية . إنعكست بدورها على الإنسان وعلى الجانب الفكري منه ، وتطوّر هذا الأخير عبر محطات ملحوظة ترافقت مع التطوّر الاقتصادي الاجتماعي . فابتدأ بالسحر وهو محكاة أو تقليد مقصود لحركات وأفعال الطبيعة تكيّف بها الإنسان . . ثم تطوّر إلى الأسطورة التي تمثل خطوة جد هامة بالنسبة للسحر . وانتهى إلى العلم والتفكير النظري الهادف ، فكانت ولادة الفلسفة من رحم الأسطورة ، بعد أن نمت وتطورت في أحضانها .

ومن زواية أخرى نجد أن مؤرخي الغرب يختلفون فيما بينهم في تحديد أول من تفلسف أو استخدم التفكير الفلسفي . . . إلا أننا نحن نميل إلى الأخذ بوجهة نظر « أرسطو » التي تؤكد على أن « طاليس » هو أول من يعوّل عليه في هذا الشأن .

وعلى طريق التحليل ، وفي الطرف المقابل ، يقف المؤرخون للتراث الشرقي ، ويؤكدون بأن البدايات الأولى للفلسفة ، بل ونشأتها ، تجذرت ونمت وتفرعت من التراث الشرقي القديم ، بكل مضامينه العقلية واللا عقلية . والتي تولّدت بكيفية خاصة في ـ مصر والصين وفارس والهند وآشور وبابل ـ ويعطون الدليل تلو الدليل لتدعيم آرائهم وإثباتها وتتمثل تلك الأدلة بالأفكار والمعتقدات الشرقية التي تتمحور حول الآخرة ، ومسألة الثواب والعقاب ، وخلود النفس ، والخير والشر ، إضافة إلى بعض العلوم كالفلك والرياضيات وغيرها . والتي أصبحت ـ فيما بعد ـ بمجملها موضوعات فلسفية تناقش وتبحث من قبل الفلاسفة . ويضيف المؤرخون إلى ذلك أن القسم الأكبر من مشاهير الفلاسفة اليونانيين ، كانوا قد أموا بلاد الشرق وتعرفوا أبان وجودهم فيها على مجمل الأفكار والمعارف التي كانت سائدة في ذلك العصر .

وفي العصر الحديث طرأ تطور ملموس ، أحدثته تلك الدراسات التي قام بها « ول ديورنت » و « جورج سارتون » وهما من أبرز مؤرخي الحضارة والعلم في أمريكا ، رجحت بموجبه صوابية وجهة النظر الثانية على الأولى .

ولعلّه من المفيد أن نثبت بهذا الصدد رأياً للدكتور زكريا إبراهيم ، أجاب به على نفس التساؤل « أن نرجع نشأة الفلسفة إلى جنس بعينه أو إلى حقبة بعينها ، بل لا بد لنا من أن نقرر من البداية أنه ليس لتاريخ الفلسفة نقطة إنطلاق معروفة ، لأن التفكير الفلسفي لم يكن في يوم من الأيام وقفا على قوم دون قوم أو على شعب دون شعب . ولو أننا أطلقنا لفظ « الفلسفة » على أية حكمة إنسانية أو أية صورة يكونها الإنسان لنفسه عن العالم ، أو أي وعي بشري يحصله الإنسان عن الواقع ـ لكان في وسعنا أن نقول أن التفكير الفلسفي حق إنساني لا شأن له بخطوط الطول والعرض ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون » .

والحق أنه ما دام الإنسان حيواناً ناطقاً فإنه لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله في محاولة تفهم ظواهرها . وليس في وسع الإنسان أن يستغني

عن كل تفكير فلسفي ، لأن من طبيعة العقل البشري أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه في الكون . ان التفكير الفلسفي ظاهرة بشرية عامة .

ومما تقدم يمكننا القول بأن فئة من المؤرخين لتاريخ الفلسفة الغربية يرون أن جذور الفلسفة بمعناها الدقيق ، ونشأتها وتطورها وبلورتها عبر تطورها التاريخي الحضاري أنجز داخل المشروع الثقافي اليوناني ، وبمعزل عن أي مصدر آخر شرقي أو غير شرقي . . وفي المقابل نجد وجهة نظر معاكسة ترى أن الفلسفة اليونانية تمتد بجذورها إلى التراث الشرقي وأنها نشأت نتيجة التفاعل والتلاقح مع المعارف والعلوم والأفكار والديانات الشرقية .

ونخرج من كل ذلك ، وبعد استجلاء كافة الآراء التي طرحت في هذا المجال إلى القول ، بأن « الفلسفة » وكما مرّ ، لم تنشأ فجأة جاهزة ومكتملة . وهي لهذا قد تكون في بداياتها الأولى قد ظهرت في التراث الشرقي . . إلاّ أنها لم تصل معهم إلى مستوى النظرية هذا المستوى الذي تحقق مع اليونانيين الذين عمدوا إلى تعريف الفلسفة لأول مرة . ولسنا نعلم ، إذا كان العجز عن بناء النظرية في الشرق هو الذي دفع بـ « هيجل » إلى وصف الفكر الشرقي قائلاً : « لدينا إذن من جهة حدس لا يرى شيئاً » ، وفكر « لا يعقل شيئاً » . . ان الفكر الشرقي دين ، فهو أيضاً غريب عن الدين بمفهومنا بقدر غربته عن الفلسفة ، وللأسباب عينها .

معنى الفلسفة وتطور هذا المعنى عبر تاريخ الفلسفة اليونانية :

المعنى الاشتقاقي : الفلسفة كلمة يونانية الأصل مركبة من جزئين هما : « فيلو » وتعني محبة ، و « سوفيا » وتعني الحكمة . وعليه تدل كلمة الفلسفة ، من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو إيثارها[1] .

ومن زاوية استعمالها ولأول مرة تكاد وجهات النظر تصب على أن فيتاغورس (٥٧٢ ـ ٤٩٧ ق . م .) هو أول من وضع معنى محدداً لكلمة

---

(١) الشهرستاني ، محمد ، الملل والنحل ، م ٢ ، جـ ٢ ، دار المعرفة بيروت ، ص ٥٨ .

الفلسفة . فقد روى عنه شيشرون ، أنه - أي فيتاغورس - أول من أطلق كلمة « محبي الحكمة » على أولئك الذين اقتصروا على دراسة طبيعة الأشياء . ولسنا نعلم ما إذا كان العجز عن تحقيق الهدف هو الذي أدى بفيتاغورس إلى أن يطلق على نفسه « محب للحكمة » وليس بحكيم(1) .

والفلسفة كغيرها من المعارف ، خضعت لعوامل النشأة والنمو والتطور . لهذا فالمنهج القويم يفرض علينا أن نتحرى معناها لدى روادها الكبار الذين اشتغلوا فيها عبر الزمن واستعان فيها المتأخر بالمتقدم . سنختار من هؤلاء : سقراط ، أفلاطون وأرسطو .

لا بد من التذكير أولاً ، بأن الفلاسفة الطبيعيين حدّدوا مفهوم الفلسفة بالبحث عن طبائع الأشياء ، وردوا الكثرة إلى الوحدة . ثم جاء السفسطائيون واعتبروا الفلسفة ضرباً من الكلام الجدلي والتلاعب اللفظي الذي يمكّن المجادل من التغلب على الخصم لا غير . وسنعود الآن إلى تقصّي المفهوم مع الرواد الكبار وسنبدأ بسقراط .

- سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق. م.) أعقب السفسطائيين وبدأ بالتوجه نحو الإنسان بشكل أعم، وإلى الناحية الأخلاقية فيه بشكل أخص . وتخلى عن الطبيعة . وكان المبدأ الرئيسي في فلسفته البحث عن المعرفة « أيها الإنسان أعرف نفسك » فالإنسان لا يستطيع أن يلتحم بالفضيلة وأن يبتعد عن الشر . إلا إذا كان عالماً بماهيات الأمور وحقائق الأشياء . . لذا فالفلسفة عنده هي « معرفة الماهيات أو المدركات » ووسيلته إلى ذلك الحوار مع الآخرين .
- أفلاطون : (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م.) توسّع في معناها حتى شملت إلى جانب معرفة الذات (النفس) موضوعات الطبيعة وما وراء الطبيعة والأخلاق . . والفلسفة عنده هي معرفة « المثل » فلئن تعتقد في مثل هذه المثل وتسعى إليها معناه أن تكون فيلسوفاً . وذلك هو التعريف العميق لما هي الفلسفة أو ما هو طلب الحكمة .

(1) بدوي ، عبد الرحمن ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، الكويت ، ص ٧ .

ـ أرسطو : (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م.) دفع مفهوم الفلسفة إلى مرحلة من الكمال جد هامة ، بحيث شملت كل المعارف العقلية . فالفلسفة عنده هي « العلم بالعلل والمبادىء الأولى » . وعلم ما بعد الطبيعة عنده هو العلم الباحث في الموجود بما هو موجود[1] ، وهذا أعم الأشياء ، ولذلك كان العلم بما هو أعم . أي « الفلسفة الأولى » . أما الفلسفة الثانية ، فهي التسمية التي أطلقها على العلم الطبيعي .

وبعد هذا العرض السريع لأهم تعريفات الفلاسفة ، علينا أن ننتقل إلى الكشف عن البدايات الأولى لنشأة وتطور الفكر الفلسفي عند العرب والعناصر المكونة له . وسنركز على الفلسفة اليونانية كعنصر مكوِّن أساسي من مكوناته ، ولكنه ولاعتبارات منهجية هامة سنعمل على تأجيل البحث فيها إلى ما بعد إبراز مفهوم الفلسفة لدى الفلاسفة العرب . ورصد ملامح الفكر العربي الجاهلي أولاً ، وما الشكل الذي اتخذه بعد تلقيه التعاليم الإسلامية ثانياً .

تعريفات الفلسفة عند الفلاسفة العرب المسلمين :

عرض الفارابي لتحديد معنى الفلسفة في كتابه : (الجمع بين رأيي الحكيمين) بقوله : « . . . إذ الفلسفة حدها وماهيتها إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة »[2] . وله تعريف وتقسيم نحا بهما منحى آخر ، فهو يقول في كتاب (التنبيه على سبيل السعادة) . . . الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى فلسفة ، وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة فنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا فنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن الفلسفة هي التي بها تنال السعادة . ولما كان الجميل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثاني به معرفة

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥١ .

الأشياء التي من شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم والثاني العلم الطبيعي ، والثالث على ما بعد الطبيعيات ، وكل واحد من العلوم الثلاثة بشمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم .

والفلسفة المدنية صنفان : أحدهما يحصل به على الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة فنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية . والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية . فهذه جمل اجزاء صناعة الفلسفة(١) .

أما بالنسبة إلى المنطق فيعتبره الفارابي آلة الفلسفة ، وممهداً لسبيلها لا قسماً من أقسامها .

ويبقى أن نشير إلى أن الفارابي جعل الغاية من تعلم الفلسفة : معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجودته وحكمته وعدله .

والملاحظ أن الفارابي حصر الفلسفة بالعلم الالهي ، ويظهر هذا من النص التالي : « . . . الحكمة معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال » .

أما ابن سينا فالحكمة عنده هي : « . . . استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور وتصديق الحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية . فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، تسمى حكمة نظرية ، والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٣ .

تسمى حكمة عملية . . ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتي خيراً كثيراً »[1] .

ويقول ابن سينا في : (رسالة في أقسام العلوم العقلية) ، فصل : في ماهية الحكمة ، الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل . وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

وأخيراً فإننا نجد ابن رشد ، يحدد الفلسفة في فصل المقال بأنها : « . . . النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات .

يتبين لنا مما تقدم أن معنى الفلسفة عند الفلاسفة المشائين العرب إيثار الحكمة ، أو حب الحكمة ، أي الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله . . وإن الفيلسوف : هو على حد تعبير الفارابي ـ كما مر ، الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره : « الحكمة » أي المعرفة بالله التي تتضمن المعرفة بالخير .

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٦ .

الفصل الثاني

العناصر المكوّنة

بذور التفكير الفلسفي عند العرب في الجاهلية

الواقع أنـه لم يكن للعرب في جـاهليتهم حظ من الفلسفة من حيث هي علم ، له موضوعه وأسلوبه في البحث وغايته .

يقول القاضي أبو قاسم (صاعد بن أحمد) في كتابه : (طبقات الأمم) بعد ذكر علم العرب في جاهليتهم : « . . . وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله شيئاً منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به ، لا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقـوب بن إسحاق الكنـدي. . . » . ويتضح من هـذا النص أن العرب لم يكن عندهم شيء من علم الفلسفة ، وفي أن طبعهم خلو من التهيؤ لهذا العلم إلا شذوذاً .

ولكن الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) يرى أن العرب قبل الإسلام كان عندهم حكماء هم شِرذمة قليلة . وكان عندهم حكمة أكثرها فلتات الطبع وخطرات الفكر . ولا شك أن العرب في جاهليتهم كانوا يعرفون كلمة « حكمة » وكلمة « حكماء »[1] .

ومصطفى عبد الرازق يعّلل الخلاف بين الشهـرستاني والقـاضي في أمر الفلسفة عند العرب ويرجعه إلى عدم اتفاقهما على المراد بالفلسفة التي يتكلمان عنها . « . . . فصاعد يريد بالفلسفة النظر العقلي الموجه إلى تعـرف الحقائق

(١) الشهرستاني ، محمد ، الملل والنحل ، ص ٦٠ .

على أسلوب علمي ، وهو يذكر ما يذكره من علوم العرب كعلم لسانها ، وعلم الأخبار ، ومعرفة السير والأمصار ، ثم يذكر معرفتهم لمطالع النجوم ومغاربها ، وانواء الكواكب ، وأمطارها فيقول : « على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في أسباب المعيشة ، لا على طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرب في العلوم »[1] .

فلم يكن عند العرب علم على طريق تعلم الحقائق والتدرب في العلوم مطلقاً ، لا ما يسمى بالفلسفة ولا غيره .

أما الشهرستاني فالظاهر أن الفلاسفة عنده يقابلون أهل الديانات والنحل وهو يقول : « فالمستبدون بالرأي مطلقاً هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة والصابئة والبراهمة وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية ، بل يصنعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها . . والمستفيدون هم القائلون بالنبوات .

وكان عند العرب من غير الصابئة والبراهمة من يضعون لهم حدوداً عقلية تكفل شيئاً من النظام والعدل لمعيشتهم هم حكماؤهم وحكامهم . وهذا التفكير العقلي وما إليه يسمى فلسفة عند الشهرستاني ، وما دام غير معتمد على أساس من الدين وإن لم يكن على المنهج العلمي[2] .

ويتبين لنا من هذا العرض أن العرب في الجاهلية لم يكن عندهم فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولكن ما يجب أن نتوقف عنده ، هل صحيح أن طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة وشاملة ، وليس في استطاعتها ذلك ؟ . . برأينا أن السبب الحقيقي لعدم وجود فلسفة عند العرب في الجاهلية يعود إلى الظروف الصعبة التي يعانيها الإنسان العربي ، فهو في استمرار دائم يسعى للحصول على ضروريات العيش ، لذا ليس لديه الوقت الكافي للتفلسف . فجملة الظروف الحياتية وطبيعة البيئة التي كان يعيشها

---

(١) الرزاق، مصطفى عبد، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ٣ ، ص ٣٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٥ .

الإنسان العربي والتي تفرض عليه عدم الإستقرار هي المسؤولة عن انصرافه عن التفكير الفلسفي . أما القول بأن طبيعة العقل العربي هي السبب الحقيقي عن عدم إنتاج فلسفة ، فهو قول مبالغ فيه ومجاف للحقيقة . وما يؤيد رأينا ما يعرضه ابن خلدون عن الأسباب التي يرى أنها صرفت العرب عن العناية بالعلم والفلسفة في جاهليتهم وإسلامهم ، وهي برأيه أسباب خارجة عن طبيعتهم الجنسية ويرجعها ابن خلدون إلى حكم البداوة البعيدة عن ممارسات الصناعات العلمية وغيرها ، ثم بحكم اشتغالهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها ، واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العلمية منها والتي تركوها للمرؤسين من الأعاجم .

ولكن بعد انتشار الإسلام بينهم وتأسيس الدولة وأخذهم بأسباب الحضارة نجدهم يشتغلون بالفلسفة حتى اشتهر منهم فلاسفة كبار ، كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد . ونحن نعتقد من جانبنا أن التوجه الصحيح يجب أن ينصب على التحليل العميق للعقلية العربية التي تتكشّف من خلال الأساطير والأشعار والأمثال والخطب والعادات والتقاليد التي كانت سائدة في البيئة العربية قبل الإسلام . وبانتظار ذلك سوف يبقى القاع الفكري للعقلية العربية الذي انعكست عليه التعاليم الإسلامية في بادىء الأمر ، والذي تفاعل مع العقليات الأخرى فيما بعد ، سبباً لكل التأويلات والتفسيرات التي أعطيت ولا زالت بوجهيها السلبي والإيجابي .

إن عدم الحسم الجّذري في هذا الأمر يستدعي ـ منا ـ أن نتحرى المؤثر الآخر الأكثر وضوحاً والأكثر فعالية في ارساء وترسيخ بنية الفكر الفلسفي العربي الإسلامي .

الدين الإسلامي :

قد يكون من نافل القول التوكيد بأن الإسلام أحدث تغيراً ثورياً في بنية الحياة العربية في شتى نواحيها ومنها الحياة الفكرية . والتطور الفكري الملحوظ وفي جانبه الفلسفي على الأخص سببته بشكل أساسي إثارت القضايا الأساسية

التي تضمنهـا القرآن الكـريم ، والتي تطرقت بنـوع خاص إلى وحـدانية الله ، وفكرة خلق العالم من لا شيء ، مع النبذ الكامل والنهائي لفكرة قدم المادة . زد على ذلك قضية أصالة الإنسان ، والإقرار بالمسؤولية الفردية ، وتركه بين الخير والشر لأعمال فكره فيهما ، لأن تنفيذ أحدها وترك الآخر سيكتسب بيده . وأخيراً قضية الثواب والعقاب في عالم الآخرة .

هذه القضايا وغيرها هي التي تمحورت حولها المناقشات الفلسفيـة وهي التي سببت نشوء فرق كلامية في الإطار الإسلامي . بيد أنه ضـروري أن نشير إلى أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب ، وبالأساليب الكلاميـة المتبعة . وتبعـاً لذلك فالقضايا المومى إليها أعلاه لم تلامس العقل العربي ملامسة بل واجهتـه بشكل تحدي عنيف وبخاصة وبعضها عقائدي تبديلي حتى أن بعض الروايات ذكـرت أن فئة من المسلمين اعتنقت الإسـلام وهي لا تزال تحتفظ بعقـائـدهـا السـابقة . من المحتمـل أن يكون كـل ذلك قـد مهّد بـل سبب بانبثـاق الفكر الفلسفي عند العرب . وعلى أثر انبثاق الفكر الفلسفي وقدرته على التعامل مع الآيات القرآنية بشكل عام ، والمتشابهة بشكل خاص . برزت الحاجة الملحة إلى استجلاء عناصر المنهج من القرآن الكريم الذي يجب أن يعتمد في دراسة القضايا والـوقوف على حقيقتهـا . وبنتيجة التحليـل والدراسـة لمعظم الآيـات القرآنية وجدوا انها تدعو الناس بمجملها إلى التأمل في الموجودات من جهة ، وفي أنفسهم وما تنطوي عليه من جهة ثانية .

ولقد استمر العمـل بهذا المنهـج إلى أن أخذ شكله النهـائي في التطور اللاحق بصيغة محددة استخدمت في مختلف المجالات الفكرية وليس فقط في الجانب الفلسفي . أما صياغته العامة والنهائية فكانت تعتمد على « الإستدلال بالشاهد على الغائب » .

وفي هذا السياق يجب أن نذكّر بعـامل آخـر (الحديث النبـوي) ساهم بشكل جوهري في نشوء وتـطور الاتجاه الفكـري الآخذ بـ « العقـل » كمنطلق وكمحور في طرح المسائل الفكرية المختلفة .

ـ الحديث النبوي الشريف :

يأتي الحديث النبوي بعد القرآن الكريم ليحتل المصدر الثاني في الإسلام . . فعلى الصعيد الفكري . وهذا ما يهمنا فيه ، يمكن اعتباره مفصلاً وموضحاً ومبيناً لكل المسائل القرآنية التي جاءت بصورة المجمل والعام والمطلق . . وهذا معناه أنه عمل فكري يتدخل لتأصيل وتأطير المسائل بحدودها القويمة . وفوق ذلك وبعد وفاة الرسول ﷺ برزت الحاجة إلى جمعه وتدوينه من الحفاظ . . وهذا العمل الفكري أيضاً الذي تفرغت له فئة من المشهود لها بالعدالة ، اصطنعت لنفسها بعض المعايير « كقانون التعديل والتجريح ، وعلم الرجال » لضبط عدالة الراوي وأمانته التي يصار على ضوئها إلى فرز الأحاديث الصحيحة من الأحاديث المزيفة والمدسوسة .

ومما تقدم نجيز القول بأن القرآن الكريم والحديث الشريف كانا قد سببا بانبثاق الفكر العربي الإسلامي (أولاً) ويدفعه إلى مستوى ملحوظ من مستويات الفكر الفلسفي (ثانياً) . إلاّ أننا نعتقد من جانبنا أن هذا الفكر بقي دون المستوى المطلوب لأنه لامس المسائل الميتافيزيقية دون أن ينشىء لنفسه حقلاً في هذا المجال .

ولا بدّ من البحث والتنقيب عن العناصر المتبقية التي ارتفعت به إلى آخر مستوى من مستوياته المتطورة والتي تتسم بالتأليف والتجريد والتعميم . إنها العناصر التي استقاها من الفلسفة اليونانية مع بعض التأثيرات الأخرى التي تسربت إليه من الفارسية والهندية . وهذا ما سنعمد إلى تبيانه في الآتي .

ـ الفلسفة اليونانية :

إنَّ تتبع وتقصّي وجهة نظر مؤرخي العرب القدامى بعلاقة الفلسفة اليونانية بالفلسفة العربية الإسلامية بالغة الصعوبة والتعقيد ، وهي لهذا تمحورت حولها المناقشات والمجادلات التي قادها مفكرون إسلاميون قدامى ومحدثون من جهة ، ومستشرقون واتباعهم من جهة ثانية . ولاستجلاء الصعوبة وفك التعقيد سنعمد إلى الاسترشاد بوجهة

نـظر مؤرخي الفكـر الفلسفي في الإسـلام ـ القـدامى منهم بكيفيـة خـاصــة ـ (مؤرخي الملل والنحل) . ونسارع إلى القول وبعد الإطلاع ، إنهم كانوا أشد ظلماً وأكثر تحيزاً من المستشرقين بأحكامهم عليه (= الفكر الفلسفي). فـاعتبروه بضـاعة أجنبيـة وعلوماً دخيلة وربيبـاً بل لقيـطاً . ووجهة النـظر تلك لا زلنا نجـد لهـا اليـوم أشبـاهـا ونـظائـر لـدى بعض المؤرخين العـرب المعـاصـرين الــذين يستعيدون في كتاباتهم صراعات الماضي فينخرطون فيها بوعي أو بغير وعي ، ويقفون من الفلسفة العربية الإسـلامية نفس المـوقف الذي وقفـه الغزالي وابن تيمية . أما المستشرقون ومن لفّ لفهم من الباحثين العرب فهم يعتبرونها مجرد امتـداد للفلسفة اليـونانيـة ، ناظـرين إليها هم أيضـاً كجسم غريب معـزول في المجتمع العربي الإسلامي ، انها « فلسفة يونـانية صيغت بلسـان عربي » كمـا وصفها رينان .

ونعود لتثبت وجهة نظر مؤرخي العرب القدامى بهذا الصدد ، فنبدأ بابن خلدون .

قـال ابن خلدون في « مقـدمتـه » : « . . . واعلم أن أكثـر من عني بهـا (يعني العلوم العقلية) في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام وهما : فارس والروم » .

وجـاء في كتاب « اخبـار العلماء بـأخبار الحكمـاء » للقفطي في تـرجمة للكندي : يعقوب بن إسحق . . أبو يوسف الكندي المشتهر في الملّة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية .

وقـد ذكر صـاحب كتاب « الفهـرست » اسماء من نقلوا إلى العـربية عن اليونانية والفارسية والهندية كتب العلوم الفلسفية في عهد العباسيين .

كما نقل عن الفارابي صاحب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ان اسم الفلسفة يوناني ، وهو دخيل في العربية ، وهو على مذهب لسانهم مـركب من

« فيلاسوفيا » ، إيثار الحكمة ، ففيلا « الإيثار » وسوفيا « الحكمة » .

والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفوس ، فإن هذا التغيير هو كتغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه : « المؤثر للحكمة » والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة .

ويقول القفطي : « . . . وبسبب أرسطو طاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية » . ويؤكد هذا المعنى الشهرستاني بقوله عند الكلام على المتأخرين من فلاسفة الإسلام ، . . . قد سلكوا كلهم طريقة أرسطو طاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين .

ويتبين لنا من هذا العرض أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطو طاليس مع بعض آراء أفلاطون . ولهذا السبب سوف نعرض لهذين الفيلسوفين بالدراسة والبحث لكي نضع أمام القراء صورة واضحة عن فلسفتيهما حتى يتمكنوا فيما بعد وإبان دراستهم للفلاسفة العرب من التمييز بين النظريات اليونانية وبين المبتكرات الجديدة التي أضافوها إلى الفكر الفلسفي . لأنه من غير الجائز علمياً أن نحكم بأن الفلسفة العربية هي مجرد مقالات أرسطو طاليسية وأفلاطونية ، كما مر ، أي هي نتيجة لمؤثرات خارجية فقط مع الإهمال المطلق للمؤثرات الداخلية ، ونحن نرى أن الفلسفة العربية ارتكزت على الفلسفة اليونانية من جهة وعلى القرآن من جهة ثانية ، كما مرّ ، بما أثاره من مشاكل وقضايا تستدعي النظر والتفكير . لذا نجد أن الفلاسفة العرب أثناء معالجتهم للمشاكل الفلسفية تأثروا بهذين المصدرين ، لذلك كانت حلولهم لبعض المشاكل تتعارض مع الحلول التي قدمها أرسطو طاليس ، ويستدل على ذلك بقول ابن خلدون : . . وعكف عليها ، أي على الفلسفة اليونانية ، النظار من أهل الإسلام وحذقوا فنونها ، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها ، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول ، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده . ودونوا في

ذلك الدواوين وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم[1] .

ويجدر بنا أن نشير إلى أن دراستنا للفلسفة اليونانية في هذا الموضع (من الكتاب) لم تكن حرة بل هي محكومة بأمرين اثنين : أولهما أن القصد من هذه الدراسة هو متابعة وملاحقة العناصر التي دخلت كعنصر مكوّن في مركب الفكر الفلسفي في الإسلام . وثانيهما يتعلق بالأول ويكمله وهو أن المنهج الذي نعمل على معالجته يضيّق الدراسة ويحصرها في نطاق فلسفتي أفلاطون وأرسطو فقط . لذا فعملنا سيكون انتقائياً وبالتالي محفوفاً بمخاطر الإنزلاق . وتجنباً لذلك ، سنشير باختصار شديد إلى الخط العام الذي حكم تطور الفكر الفلسفي من طاليس إلى سقراط مروراً بالنزعة السفسطائية قبل أن نبدأ بأفلاطون .

- رصد ملامح الفكر الفلسفي اليوناني من طاليس إلى سقراط :

إن ما يظهر لأي باحث في تاريخ الفلسفة هو أنه لا يمكن عزل أي شخصية فلسفية أثناء دراستها عن الفلسفات السابقة عليها إذا أريد فهمها فهماً صحيحاً . لذا نرى من الضروري أن نعرض بشكل موجز لأهم العناصر الفلسفية التي ظهر تأثيرها واضحاً في فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، وإن كان المنهاج يقتصر عليهما فقط . ولكن قبل البدء في ذلك لا بد من التنويه إلى أن الفلسفة حاولت منذ القدم أن تحل مشكلتين أساسيتين هما : البحث في الطبيعة أو الوجود للتعرّف على أصله والثانية البحث في الإنسان وسلوكه وأخلاقه .

وفلاسفة اليونان الأوائل حاولوا الإجابة عن المشكلة الأولى ، لذلك سموا بالفلاسفة الطبيعيين ، وكان همهم ، البحث في أصل الموجودات المختلفة ، وتراءى لهم أن اختلافها إنما هو اختلاف ظاهري ، وأن مرجعها جميعاً إلى شيء أو مبدأ واحد .

---

(١) ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت تاريخ ، ط ٤ ، ص ١٧ .

فطاليس : اهتدى إلى أن الماء هو أصل الأشياء ، منه خرجت جميع الموجودات[1] .

وانكسيمانس : اهتدى على أن الهواء هو أصل الأشياء .

وهيراقليطس : اهتدى إلى أن النار هي أصل الأشياء ، ثم نجده يؤكد على أن الأشياء كلها دائمة السيلان لا شيء ثابت غير القانون الذي يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء .

انبادوقليس : وهو أكثر تطوراً من الذين سبقوه لأنه جمع بين العناصر الثلاثة السابقة وزاد عليها عنصراً رابعاً هو التراب . قال بأن العناصر الأربعة هي أصل الموجودات[2] .

ديمقريطس : وجد أن الذرة هي أصل الأشياء .

انكساجوراس : اتفق مع ديموقريطس بأن الذرة هي أصل الأشياء ، لكنه وصفها بصفات تخالف تلك التي تصورها ديموقريطس فقال : إنها لا تتحرك بذاتها ولا تلتقي مصادفة ، وإنما لا بد أن يكون من ورائها مدبر لها . فكان أول من نادى بوجود عقل مفكر مدبر للعالم ، ولهذا رفع أرسطو من شأنه .

ويتضح لنا مما سبق أن هؤلاء الفلاسفة امتازوا بميزتين هامتين :

الأولى : أنهم فتشوا عن الحلول لأصل الوجود من داخل الوجود (أعني أنهم أهملوا كل التفسيرات الروائية والتفسيرات التي تعلل الظواهر بقوى إلهية) .

الثانية : أنهم أهملوا البحث في الإنسان وسلوكه وأخلاقه . ولقد تصدى للبحث في المشكلة الثانية أعني الإنسان مدرسة الفيتاغوريين نسبة إلى فيتاغورس الذي تصور العالم تصوراً رياضياً ، وجعل الأعداد والأنغام أصلاً للموجودات ، هذا بالنسبة إلى المشكلة الأولى . أما

---

(١) الشهرستاني ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ٦٢ و٦٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٧١ ـ ٧٢ .

بـالنسبة للمشكلة الثـانية فلقـد تحدث عن خلود النفس وعن عـالم آخر . . . ويروى عن جماعته أنهم كـانوا يعيشـون عيشة صـوفية ، وظهـرت مدرسـة ثالثـة عرفت بـالمدرسـة الايلية أشهـر فـلاسفتهـا بارمنيدس وتلميذه زينون ، لاحظ بارميندس أن جوهر الوجود الوحدة والثبات وإن كل ما يظهر في عالم الموجودات من تغير وحركـة إنما هو ظواهر وهمية .

* النزعة السفسطائية :

لقد تعرض هيغل في كتابه (تاريخ الفلسفة) للنزعة السفسطائية ، فرأى أنها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان ، وهذا رد على الذين اعتبروا أن هذه النزعة خارجة عن نطاق تطور الروح اليوناني ، والسفسطائيـون هم الذين ارتفعوا بالإنسان فوق الطبيعة وجعلوه مقياساً لها بدلاً مما كانوا يفعلون من قبـل (أي فلاسفـة أيونيـة) ، حين جعلوا الطبيعـة مقياس الإنسـان . قـال بروتاجورس : « . . . إن الإنسان مقياس كل شيء » .

واتصفت النزعة السفسطائية بالفردية والذاتية والحرية وقالوا أيضاً بنسبيـة المعارف والأخلاق ، وباستقلالية الفكر . فالحقائق ليست واحدة ثابتة بل متغيرة بحسب الأفراد .

سقراط (ولد ٤٧٠ ق. م) :

كان من الطبيعي أن يولد سقراط بعد انتشار النزعة السفسطائية ومغالاتها وتـطرفها في مجمـل آرائها ، لكي يعيـد الأمور إلى وضعهـا الصحيح فـأول ما يسجل له كخطوة رائدة هو انصرافه كلياً إلى الاهتمام بالإنسان . ينشد إصلاحه عن طـريق معرفتـه لنفسه لـذلك قـال : « اعرف نفسـك بنفسـك » ، أي على الإنسان أن يحلل العقائد التي يعج بهـا ذهنه ، وأن يكتشـف الحقيقـة التي في داخل نفسه . ولقد اعتمد أسلوب الحوار أو ما يسمى بمنهج التهكم والتوليد(١)

(١) شـرف جلال ، محمـد ، الفلسفـة القـديمـة والنصـوص ، دار المعـارف الجـامعيـة ، الإسكندرية ، ، سنة ١٩٨٧ ، ١٥٨ و ١٥٩ .

كأداة صالحة لهذا الكشف . وهذا النهج بالطبع أرقى وأكثر إقناعاً من أسلوب الخطابة الذي استخدمه السفسطائيون لنسيطرة على عواطف الناس ، ولقد أنصفه المؤرخون للفلسفة اليونانية عندما قسموها إلى ثلاثة أدوار (النمو والإزدهار والإضمحلال) وجعلوا عهد الإزدهار يبدأ به .

لقد اهتم سقراط بالمشكلة الخلقية وركز على العلم كسبيل إلى الفضيلة ، لأن الفضيلة برأيه هي العلم . والعلم هو الفضيلة . لقد حاور الشبان يبغي هدايتهم لا في غرفة دراسة ولا في كتاب فلسفي محدد . بل كان يرافقهم في كل مكان ويتحادث معهم وجهاً لوجه مركزاً اهتمامه على « الحكمة العملية في السيرة الحميدة والقدوة الصالحة » . ومن ذلك اتهم سقراط من قبل السلطة الحاكمة بأنه يحاول إفساد عقول الشبان من جهة وإنكار الآلهة من جهة أخرى ، وحكم عليه بالإعدام ونفذ به بعد أن ترك تلامذة انفعلوا بأفكاره وآرائه . فسجلوها في مؤلفاتهم وعلى لسانه بعد مماته . ومن البديهي القول بأن تلميذه أفلاطون هو أغزرهم إنتاجاً وأعمقهم أثراً في تاريخ الفلسفة . وهذا ما سنعمد إلى استجلائه في الآتي . وسنبدأ أولاً بعرض المراحل الهامة من حياته والتي نعتقد أنها أثرت في تشكيل الفكر الفلسفي الأفلاطوني ، ثم ننتقل إلى عرض وإثبات بعض مؤلفاته وأخيراً نتوقف عند فلسفته .

أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م.) .

ـ حياته :

ولد في أثينا سنة ٤٢٧ ق. م. وقد نشأ نشأة أرستقراطية في أسرة نبيلة عريقة في المجد ، تنحدر من سولون المشرع العظيم ، وكان لبعض أفراد هذه العائلة المقام الأول في البلاد ، وقد خطط لنفسه أن يكون هو أيضاً من رجال السياسة . فقد كان يطمح أن يكون زعيماً وطنياً للمدينة بأسرها كسلفه سولون . وقد أحس في نفسه المقدرة على الزعامة . وفي غضون ذلك كان يدرس فن التصوير وتأليف الشعر . وقد تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته ، وقرأ شعراء اليونان ونظم الشعر التمثيلي وأقبل بعد ذلك على العلوم وأظهر ميلاً خاصاً للرياضيات .

ولعله استمع إلى بعض السفسطائيين قبل أن يتبع سقراط ، وفي تلك الأثناء سمع عن سقراط . ولكنه لا يكاد يذكر متى بدأ تعلقه به . وكان قد سمع به قبل أن ينصح للكلام معه بنفسه ولو أنك قلت له في تلك السنوات أنه سوف يصبح فيلسوفاً من الفلاسفة وينشىء مدرسة ذات يوم لسخر منك لأن الحياة السياسية كانت الحياة العملية الوحيدة لشاب من أسرة كأسرة أفلاطون . وإن الرغبة في لعب دوره السياسي ظلت مسيطرة على ذهنه طيلة حياته . ولما بلغ العشرين من عمره بدأ يتتلمذ على سقراط(1) . وقد صحبه ثمانية أعوام كاملة لم يفارقه أثناءها إلا لضرورة قاهرة ، وهناك محاورتان من محاوراته هما : « فيدون والدفاع » ، يبينان لنا الأثر العميق الذي تركه في نفسه الحكم الظالم على سقراط وقد غادر أثينا عقب موت سقراط مباشرة ولعله ذهب أولاً مع نفر من تلاميذه إلى ميغارا عند اقليدس أحد تلاميذ سقراط ليبتدىء بعد ذلك حول العالم المتحضر الرحلة التي كانت تعتبر جزءاً من حياة كل أثيني نبيل ، فبقي لدى إقليدس مدة من الزمن تعلم فيها بعض العلوم ثم ارتحل إلى مصر وهناك عرف عن المصريين شيئاً من المسائل الهندسية العملية وألم بشيء من تاريخ ديانات المصريين . وبعد مدة وجيزة غادر مصر إلى قورينا حيث اتصل ببعض من تلاميذ سقراط ، ويغلب الظن أنه اتصل هنا بـ « أرستبوس » ، صاحب المدرسة القورينائية ثم ارتحل من قورينا إلى جنوب إيطاليا أو إلى أثينا ، فاطلع في تارنتا على كتب فيتاغورس وعرف مبادىء الفيتاغوريين ، معرفة جيدة وبعد ذلك بقليل غادر تارنتا إذ استدعاه طاغية صقلية دنيس الأول ، حيث استقبله بحفاوة وأكرم وفادته ، ثم لم يلبث أن انقلب عليه فاستمال أفلاطون ـ ديون ضد صهره ـ دنيس ولم يكن هذا يستميل إليه ، ولعل أفلاطون قد أفصح له سراً عن بعض آرائه الإصلاحية وأنكر الفساد المتفشي في البلاط فأمر به الطاغية ، فاعتقل ووضع في سفينة اسبارطية أقلع ربانها إلى جزيرة أجيني ، وكانت حليفة لأسبارطية ضد

(1) ابن النديم ، الفهرست ، مكتبة خياط بيروت ، بلا تاريخ ، ص ٢٤٣ . والشهرستاني الملل والنحل ، جـ٢ ص ٨٨ .

أثينا . فلما هبط أفلاطون ، أخذ أسير حرب وسيق إلى سوق الرقيق فافتداه صديق له يدعى نقريز ببعض المال ، وأعيد إلى أثينا . ولما أراد أفلاطون أن يرد إليه المال رفض نقريز ذلك . فاشترى بالمال حديقة بجوار مدفن البطل أكاديموس حيث أسس أفلاطون سنة ٣٨٧ ق. م. ، وكان قد نيف على الأربعين ، مدرسته التي سماها الأكاديمية نسبة إلى صاحبها . وقد بقيت هذه المدرسة قروناً حتى أقفلت عام ٥٢٩ بعد الميلاد ، على يد جوستينيان . وكانت الأكاديمية منظمة كل التنظيم ، وكان فيها أساتذة كبار فكانت جامعة وعت تراث اليونان من : هوميروس حتى سقراط . واستمر أفلاطون بالتدريس حتى توفي سنة ٣٤٧ ق. م.

مؤلفاته :

ألّف أفلاطون ما يزيد على ٣٦ كتاباً اختلف العلماء في ترتيبها وتقسيمها ، فمنهم من رتبها حسب وضعها الزمني ، ومنهم من رتبها حسب موضوعاتها . . . ونحن نرى أن ترتيبها حسب موضوعاتها هو أفضل طريقة لفهمها ، وسوف نعرض التقسيم الذي وضعه الدكتور جميل صليبا .

١ ـ المحاورات السقراطية وتشمل محاورة الدفاع عن سقراط وأقريطون وأوطيفرون وفيدون .

٢ ـ المحاورات الفلسفية وتشمل تيتاتوس وفيلابوس والسفسطائي وطيماوس وفيدون .

٣ ـ المحاورات الجمالية وتشمل فيدروس والمأدبة وهيياس الكبرى .

٤ ـ المحاورات السياسية وتشمل الجمهورية والنواميس والسياسة .

فلسفته :

النفس : نظرية المعرفة

لتوضيح نظرية المعرفة ، لا بد من فهم الأمور التالية :

أولاً : نظرية المثل

ثانياً : نظرية النفس الإنسانية

* **نظرية المثل : مصدرها :**

نحن في الواقع أمام أمرين . فاما أن نعتبر أن نظرية المثل هي من إبداع افلاطون ، توصل إليها بعد تأمل طويل في الموجودات واما أن نعتبره استقاها من الفلسفات السابقة عليه أعني من هيراقليطس وبار منيدس على وجه التحديد . وعلى كل حال فالحكم في هذا الموضوع هو أمر احتمالي ترجيحي لا يمكن القطع فيه . لذا ستتجاوز ذلك إلى محاولة الكشف عن حقيقة المثل .

ما هي حقيقة المثل ؟

قسم أفلاطون الموجودات إلى حقيقة وظاهر ، فالحقيقة هي المثل وتشكل بنظره عالماً خاصاً خارجياً هو العالم الإلهي . ويقابل هذا العالم عالم آخر حسي هو عالم المحسوسات الجزئية التي هي مظاهر لتلك الحقائق أعني المثل[1] ، ولتوضيح ذلك لا بدّ من التأكيد على نقطتين هامتين أولهما ، أن ظاهر الشيء ليس هو بالذات حقيقة الشيء ، فالمظهر يتغيّر ويتبدل ويفسد ، بينما حقيقة الشيء ثابتة لا تخضع للتغيّر والتبدل . وثانيهما أن عالم المثل يحتوي على الصور الكلية لكل أصناف الموجودات الطبيعية من (جماد ونبات وحيوان وإنسان) والمصنوعات الإنسانية (السرير والمنضدة) وقضايا العدل والشجاعة والخير والشر وكل المفاهيم العقلية .

ولتبيان ما سبق أيضاً نقول المثال هو المعنى المعقول الثابت الواحد في مقابل المحسوسات أو الجزئيات الكثيرة المتغيّرة والتي ينطبق عليها هذا المعنى ، كالإنسانية فهي معنى مشترك أو خاصية مشتركة بين جميع الأفراد . وكفكرة الجمال التي تجمع بين الوردة الجميلة والفتاة الجميلة والحيوان الجميل . ولا بدّ من التنويه إلى أن أفراد الإنسان والأشياء الجميلة يخضعون للتغير والفساد ، في حين أن الإنسانية ومثال الجمال لا يتعتريهما أي تغيّر أو فساد .

---

(١) الشهرستاني ، الملل والنحلل ، جـ ٢ ص ٨٩ .

وهذا ما يجعلنا نتساءل عن الصلة بين مثال الجمال والوردة الجميلة أي بين المثال المعقول والشيء الجزئي المحسوس .

الصلة بين المثال والشيء الجزئي كان من الصعوبة، ولا يزال على أي فيلسوف أن يوضح وضوحاً تاماً الصلة بين التصورات وبين المحسوسات . لهذا نرى أن رأي أفلاطون في هذه المسألة غير محدد ، وإنما هو متردد . ففي فيدون ، يميل إلى القول بوجود المثال في الأشياء المحسوسة ، أي بالمشاركة[1] ، وهذا هو السبب في أننا حين نبصر المحسوسات نتذكر المثل ، وفي مواضع أخرى يقول بأن المحسوسات تقترب من المثال ، أو تحاكي المثال . واستنتاجاً مما سبق يمكننا أن نشير إلى بعض الصفات الرئيسية التي تمتاز بها المثل .

صفات المثل :

من أهم صفات المثل أنها علة ذاتها وعلة الأشياء وهي ثابتة لا تتغير وتدرك بالعقل لا بالحس . ومن صفاتها أيضاً أنها كلية وكاملة وليست جزئية وناقصة . وتأثراً بالفيتاغوريين قال أفلاطون : أن المثل أعداد . . الخ .

وتجدر الإشارة إلى أن أفلاطون عندما بحث في علة الموجودات وجد أن مثال الخير هو علة المثل ، والمثل هي علة العالم المحسوس . وبتوضيح نظرية المثل الأفلاطونية تبرز لنا حاجة ملحة للتعرف على نظرية النفس الإنسانية عند أفلاطون وذلك لأسباب كثيرة منها :

- أن النفس هي مصدر المعرفة وبالتالي فهم النفس يساعد كثيراً على فهم المعرفة .
- إن فهم قوى النفس الثلاث يساعد على فهم طبقات المجتمع الثلاث لأن أفلاطون أتخذ قوى النفس كأساس لتقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقات .
- ولما كان معظم الفلاسفة العرب تعرضوا في ابحاثهم الفلسفية إلى طبيعة

---

(١) شرف جلال ، محمد ، مرجع سابق ، ص ١٨٢ .

النفس وقواها ، وارتكزت أبحاثهم ـ من قريب أو بعيد ـ على نـظرية النفس عند أفلاطون وأرسطو . لذا فإن الإطلاع على رأييهما فيهما يبدو ضرورة من ضرورات البحث .

* **نظرية النفس :**

ـ تعريف النفس : لقد عرّف أفلاطون النفس بأنهـا جوهـر روحاني قـائم بذاته . لذا فهي من عالم المثل هبطت إلى الجسم الإنساني لسبب ما فاعطتـه الحياة والحركة وهي تسعى جاهدة للخلاص منه والعودة إلى عالم المثل حيث تجد سعادتها الحقيقية . إذن أتحادها بالجسم عرضي كالسجين في سجنه(١) .

ـ قـوى النفس : والنفس الإنسانيـة لها أقسـام ثلاثـة : شهوانيـة وغضبية وعاقلة . ولتبيان هذه الأقسام وضع أفلاطون أسطورة مفادها أن النفس تشبه عربة يقودها سائق ويجرها جوادان لا يشبه أحدهما الآخر . فـالأول من عنصر طيّب والآخر من عنصر خبيث ، فالإنسان كهذه العربة بسائقها وجواديها ، البدن هـو العربة ، والسائق هو العقل ، والحصان الطيّب هو الغضبية ، والحصان الخبيث هو الشهوة . ويؤكد أفلاطون أن سعادة النفس ، واطمئنانها تتوقف على سيطرة القوة العاقلة على الغضبية والشهوانية(٢) .

ـ خلود النفس : والنفس ، برأي أفلاطون ، خالدة وله على ذلـك أربعة أدلة :

الأول : دليل تعاقب الأضداد ، لاحظ أفلاطون أن اللذة تعقب الألم والألم يعقب اللذة . وإن الليل يولد من النهار ، وأن النهار يولد من الليل . واستنتـج أن هناك حـركة دائـرية متنقلة بين الأضـداد . ولما كـانت الحيـاة يعقبها الموت ، فـلا بـدّ أن تعقب الحيـاة المـوت في دورة مستمرة . إذ لو أنتهت الحياة بالموت لانقضت الحياة تماماً .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٨٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٩٨ . والاهواني ، فؤاد ، أفلاطون ، دار المعارف بمصر ، سنـة ١٩٧١ ، ط ٣ ، ص ١٠٠ .

الثاني : دليل التذكر ، إن معرفتنا للحقائق من داخل النفس بواسطة التذكر ، دليل على أن النفس كانت تعيش حياة سابقة على هذه الحياة ودليل أيضاً على أطلاعها على الحقائق ثم نسيانها .

الثالث : دليل البساطة ، الإنسان مركب من عنصرين . البدن والنفس . فالبدن مركب من أجزاء لذا فهو يفسد بفساد أجزائه . أما النفس فهي عنصر بسيط لا يرى بالعين ، بل يدرك بالعقل ، لذا فهي لا تفسد إذن النفس خالدة إلّهية .

الرابع : هذا الدليل يستند إلى وجود المثل وإلى مبدأ معروف عند القدماء فحواه أن الشبيه يدرك الشبيه . فالنفس تدرك المثل والمثل أزلية أبدية . إذن لا بدّ أن تكون النفس وهي آلة لإدراك المثل من نوع المدرك أي أزلية أبدية .

الخامس : دليل الحركة ، يقوم هذا الدليل على أن المتحرك أما أن يتحرك بذاته أو بغيره . فالذي يتحرك بغيره يقف عن الحركة بعد حين ، وبالتالي يتكوّن ويفسد . أما الذي يتحرك بذاته فلا يقف عن الحركة لأن حركته من ذاته ، لذا فهو لا يتكون ولا يفسد . والنفس متحركة بذاتها لأنها إلّهية ، إذن هي خالدة .

وهناك أدلة أخرى يذكرها أفلاطون لتأكيد خلود النفس . بعضها يستند إلى السعادة وبعضها الآخر إلى مبادىء الأخلاق . فالإنسان يتوق إلى السعادة وحيث أن السعادة الحقيقية لا تنال في هذا العالم فلا بدّ أن يكون هناك عالم آخر تنال فيه السعادة . والمبادىء الأخلاقية تعتمد الثواب والعقاب . وحيث أنهما غير عادلين في هذا العالم ، فينبغي أن تكون هناك حياة ثانية تحقق فيها العدالة[1] .

وبفهمنا لنظرية ولطبيعة النفس وقواها أصبح بإمكاننا أن نلم بكل سهولة

---

(١) شرف جلال ، مرجع سابق ، ص ١٩٩ ، وما بعد . أفلاطون ، الجمهورية ، نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٣ ، ص ١٧٦ .

بنظرية المعـرفة . ولعله من المفيـد أن نذكّـر بآراء السفسـطائيين ورأي سقراط حول هذه المسألة .

* نظرية المعرفة :

السفسـطائيون : اعتمـدوا على الحواس كـأداة للمعرفـة وعلى الظواهـر الحسية كموضوع لها . ولهذا فالمعرفة عندهم (مزاجية) أي متغيرة نسبية .

سقراط : اعتمد العقل كأداة للمعرفة الحقـة وجعل مـوضوعهـا الماهيـة المجردة وقال إنهـا تتكون في مجمـوعها من حقـائق كلية استخلصهـا العقل لا الحواس من الجزئيات . لذا فالمعرفة عنده معرفة الحقائق الثابتة (الكليات) .

وجاء أفلاطون وسار على نهج استاذه سقراط الذي مهد له الطريق وأعلن رفضـه لمجمـل الآراء السفسـطائيـة وعمـل على دحضهـا وإثبـات بـطلانهـا ، فالحواس برأيه خادعة واهمة . والمحسوسات لا تصلح أبداً أن تكون موضوعاً للعلم لأنها متغيّرة . وإن الموضوع الوحيد والحق للمعرفة الحقة هو « المثـل » تلك الحقائق الثابتة التي ندركها بالعقل لا بالحواس . والذي يمتاز به أفلاطون عن سقراط هو أعلانه أن المعرفة تذكّر والجهل نسيان[1] وعلّل ذلك بقوله : ان النفس ، كما مرّ ، كـانت تعيش في عالم المثـل ، وبالتـالي فهي عالمـة بكل الحقائق وبسقوطها وحلولها في البدن نسيت هذه الحقائق .

وإذا شاءت أن تسعيد معارفها السابقة فهي تتمكن تدريجياً وفور إصطدامها بالأشياء المادية الجزئية ، لأن . . البحث عن الحقيقة ليس شيئاً آخر إلا إيقاظ النفس وما يوجد فيها بالطبع . إذن بمجرد احتكاك النفس بالمحسوسات ينكشف للنفس مـا كـانت تعلمـه من قبـل . والـطريق إلى ذلـك هـو طـريق الجـدل الصـاعد[2] ، أي الإنتقـال من الجزئي المحسـوس إلى الكلي المعقول وحتى

---

(١) الأهواني ، فؤاد ، أفلاطون ، مرجع سابق ، ص ٨٠ . وجلال شرف ، مرجع سـابق ، ص ١٨١ - ١٨٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٨١ .

تصل إلى مبدأ المعقولات أي مثال الخير. وهذا ما يقودنا إلى البحث عن أنواع المعرفة .

أنواع المعرفة :

ولقد استقصى أفلاطون أنواع المعرفة فوجدها أربعة : الإحساس ، الظن ، الإستدلال ، التعقل . وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض . تنتقل النفس من الأول إلى الذي يليه ، فالذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند النوع الأخير .

* الإحساس أو المعرفة الحسية :

هي إدراك صور المحسوسات . والإحساس مرحلة هامة من مراحل المعرفة وله وظيفة محددة وهي تنبيه العقل لكي يقارن الإحساسات بعضها ببعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس . والعلم ليس الإحساس بل حكم العقل على الإحساس .

* الظن :

فهو معرفة غير مربوطة بعلة ، وبالتالي ليس علماً للأسباب التالية :

أ ـ العلم معرفة الأشياء بعللها .

ب ـ الظن قد يصدق وقد يكذب في حين أن العلم صادق بالضرورة . والظن في حالة الصدق يختلف عن العلم ، لإختلاف موضوعها فإن موضوع الظن المحسوسات المتغيرة ، وموضوع العلم الحقائق الثابتة .

جـ ـ العلم قائم على البرهان والظن على التخمين .

* الإستدلال :

يستخدم في العلوم الرياضية وهو أرقى من الظن ، لأنه (صور كلية) لكنه لا يبلغ مرتبة العلم اليقيني وذلك لأن العلوم الرياضية قوامها الفروض وهذه الفروض ليست يقينية بل هي أداة للوصل إلى اليقين . فالرياضة إذن ليست كافية في ذاتها لأنها تضع مبادئها وضعاً ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادىء عليا ، فهي إذن أدنى من العلم لأنها ليست يقينية .

* **التعقل :**

هو إدراك عالم المثل عالم الحقائق الثابتة . إنه معرفة الحقيقة الكلية التي تتخطى الزمان والمكان فلا تتوقف على لحظة من الزمان أو موضع من المكان . انها صادقة في كل مكان وفي كل زمان . التعقل هو معرفة الحقيقة المطلقة(1) .

أما غاية المعرفة عند أفلاطون فهي الوصول إلى الخير والفضيلة بذاتها ، الفضيلة والخير الكليين دون الجزئيات . فالجزئيات ليست موضوع العلم ، فلا يكون العلم إلا بالصور الكلية أو الماهيات . والعلم الحقيقي ، كما مرّ ، هو العلم بالمثل. وإذا كان المعرفة عند أفلاطون أربعة أنواع ، فإن المعرفة الحقة لا تكون إلا باليقين وهو التوصل إلى معرفة حقائق الأشياء أي معرفة المثل الثابتة وتذكرها . وبالتالي معرفة الفضيلة الكلية . وهذا لا يتم إلاّ للفلاسفة الذين يعملون على الخلاص من متطلبات البدن بطريق الزهد والتأمل والتطلع إلى عالم الحقائق .

السياسة : الدولة العادلة :

تلهف أفلاطون في شبابه للاشتغال بالشؤون العامة ، ومن أجل هذا بدأ البحث في الأحوال السياسية الشاملة في عصره . فوجد أن جميع أنظمة الحكم الموجودة في عهده وبدون استثناء أنظمة فاسدة، فدساتيرها جميعاً أدنى إلى أن تكون مستعصية على الإصلاح ما لم تجتمع لإصلاحها معجزة من المعجزات القديمة مصحوبة بالتوفيق الحسن . فشعر أفلاطون باشمئزاز عميق مما دفعه إلى البحث عن حل لمعالجة هذه الحالة ، وطبعاً لا يكون الحل بالعودة ألى الأنظمة السابقة وإنما يكون بترك الحكم لمن هم أهل له ، وتنشئة جيل جديد من هؤلاء الحكام الأكفاء ـ كما سنرى فيما بعد ـ ومن هنا كانت ضرورة قيام الأكاديمية كمدرسة لتخريج الحكام . وأهمية وضع كتاب الجمهورية . ويتابع أفلاطون : ومن هنا وجدت نفسي مضطراً إلى إبراز الفلسفة الحقة ، إل إعلان أنه بدونها لا يمكن الإهتداء إلى العدالة الحقة وتدعميها بالنسبة للدولة وللفرد . وقلت إن

(1) المرجع نفسه ، ص ١٠٦ . وجلال شرف ، مرجع سابق ، ص ١٨٠ و ١٨١ .

البشرية لن تضع حداً للشر إلاّ عندما يتمتع الفلاسفة الحقيقيون بالسلطة السياسة أو عندما يصبح الساسة بمعجزة ما فلاسفة حقيقيين . وهكذا يرى أفلاطون بأن الإصلاح المنشود لا يتم إلاّ إذا حكم الفلاسفة أو تفلسفت الملوك أو أحب الملوك الفلسفة .

وعلة ذلك أن الفيلسوف هو القادر الوحيد على تصور الحكم المطلق المستنير أعني « مثال الحكم »[1] الواحد الثابت . وهذا ما يؤكد أهمية المعرفة وضرورتها في إقامة الدولة العادلة إذ أن الخير لا يتم به إلاّ عن طريق المعرفة . فالحكومة الأفلاطونية هي من يعتمد على المعرفة الصحيحة .

ولكن ما ينبغي توضيحه هو مفهوم العدالة عند أفلاطون ، وهل يتفق مع مفهومنا المعاصر لها أم لا ؟ وكيف يمكن تطبيقها ؟

تعريفات العدالة :

لقد عرض أفلاطون في كتاب الجمهورية لتعريفات العدالة السائدة . وبرهن على فسادها ، لكونها ثمرة لمصلحة أو نتيجة خوف .

من هذه التعريفات :

١ـ أن العدالة تحقيق مصلحة الأقوى[2] .

٢ـ أن العدالة إتفاق أعمال الناس مع التقاليد الموروثة .

٣ـ العدالة هي إتفاق الناس فيما بينهم على أن لا يظلم بعضهم بعضاً .

ولقد رفض أفلاطون هذه التعريفات كلها ، وأثبت مفهومه الخاص للعدالة ، وأبان كيفية تحقيقها .

فالعدالة برأيه هي أن يؤدي كل فرد عمله دون أن يتدخل في أعمال الآخرين . ولتحقيق العدالة في الفرد والدولة ينبغي معرفة قوى النفس وما تتصف بها من فضائل . فالنفس الإنسانية ، كما مرّ ، ثلاث قوى : الشهوانية

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٩٩ .

(٢) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ١٣٠ وما بعدها .

وفضيلتها العفة ، والغضبية وفضيلتها الشجاعة ، والعاقلة وفضيلتها الحكمة . وعدالة الفرد وسعادته تكون بسيطرة العاقلة على النفس الشهوانية والغضبية[1] . وأتخذ أفلاطون هذا التقسيم أساساً لتقسيم المجتمع إلى طبقات ثلاث :

ـ الطبقة النحاسية أي العمال مسيّرون بشهواتهم .
ـ الطبقة الفضية أي طبقة الجند يتصفون بالشجاعة .
الطبقة الذهبية أي طبقة الحكام المتصفين بالحكمة .

والعدالة تكون بسيطرة الطبقة الذهبية على الفضية ، والفضية على النحاسية . وقيام كل مواطن بدوره في المجتمع دون أن يتخطى حدوده هو عين العدالة . ولا تكون الدولة عادلة إلاّ إذا قام الحاكم والجندي والصانع كل بدوره دون أن يتدخل بأعمال الآخرين . وإذا أردنا المقايسة بين عدالة أفلاطون وعدالة المجتمع المعاصر ، فإننا نجد أن العدالة بالمفهوم الأفلاطوني لا تتفق في شيء مع ما نطلق عليه اليوم اسم العدالة ، فالعدالة اليوم تعني المساواة في حين أن عدالة أفلاطون إنما تقوم برفض المساواة وفي إقامة الحواجز الصلبة بين الطبقات في المجتمع الواحد . وهذا ما يستدعي وجود دولة حازمة تسهر على تطبيق العدالة ، فتحفظ ذلك المجتمع من الانهيار . لأنه لو حدث أن فرداً من نحاس ـ من طبقة العمال ـ أخذ مكان فرد من فضة أو من ذهب ـ طبقتا الحراس والحكام ـ لكان معنى هذا فساد العدالة وفساد الدولة .

ويتبيّن مما سبق ، أن أفلاطون ركز على أمرين هامين لإقامة الدولة العادلة : الأول ، تقسيم المجتمع إلى طبقات شريطة أن تتخصص كل طبقة بعمل معين لا تتعداه . الثاني ، تسليم السلطة السياسية إلى الفلاسفة ، والعمل على تنشئة الحكام تنشئة فلسفية . ولتحقيق هذا الغرض وضع أفلاطون النظام التربوي .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٧٤ و ٧٥ .

النظام التربوي :

النظام التربوي يطبّق على جميع الأطفال ومن كل الطبقات منذ الصغر دون تمييز بين الذكور والإناث ، بعد أن يفصلوا منذ الولادة عن الأهل ويسلموا إلى الدولة التي تقوم بتربيتهم حسب مواهبهم واستعداداتهم . فتعطيهم الموسيقى (بالمفهوم المعاصر الثقافة) لإصلاح الروح ، والرياضة (بالمفهوم المعاصر الفنون) لإصلاح الجسد ، وبذلك يتحقق كمال الإنسان . وفي سن العشرين يجتازون الإمتحان ، فالذين يرسبون يشكلون طبقة العمّال والمزارعين والتجار . والذين يجتازون الإمتحان يتابعون الدراسة وتضاف إلى المواد السابقة ، الرياضيات والطبيعة وتحدد مدة الدراسة بعشر سنوات ، وفي هذه المرحلة يركز أفلاطون على الرياضيات وذلك لأن الرياضيات ، تزودنا بالجسر الذي ينقلنا من العالم المحسوس إلى العالم المعقول . ثم يقدمون إلى الإمتحان ، فالذين يرسبون يشكلون طبقة الجند الذين توكل إليهم مهمة الدفاع عن المدينة والذين ينجحون تعطى لهم المواد الفلسفية كدراسة المثل أو الصور، وأخيراً مثال الخير ، مدة خمس سنوات ، فتكتمل معرفتهم النظرية . ثم يزج بهم في الحياة العامة ، ويعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين ، فالذين يمتازون في العمل كما امتازوا في النظر يرقون إلى مرتبة الحكام . وهنا لا بدّ من التنويه بالأمور التالية :

١ـ التعليم عام يشمل الجنسين ، وبإمكان المرأة إستلام السلطة إذا أجتازت مراحل التعليم بنجاح .

٢ـ إن الأساس الطبقي عنده هو المؤهلات والمواهب الطبيعية والمعارف لا النسب والمال والجاه .

٣ـ بإمكان ابن الطبقة النحاسية أن يصل إلى الحكم إذا أجتاز مراحل التعليم بنجاح . وكذلك ابن الطبقة الذهبية أو الفضية يمكن أن يبقى من الزراع والصناع إذا كان استعداده بهذا المقدار .

وقد لاحظ أفلاطون من خلال مشاهداته أن هناك عوائق تعيق تقدم الحكومات كالثروة والأسرة . لذا نراه يعمل على إزاحة هذه العوائق بوضع

تشريعات هامة كشيوعية الملك والنساء والأولاد لطبقتي الجند والحكام . فلا يحق لهما أن يملكوا أية ثروات ولا أن يكوِّنوا أسرة . وذلك لأن امتلاك الثروات والأسرة يعني إنصراف المرء إلى الاهتمام بشؤونها وذلك يكون على حساب شؤون الدولة . أما طبقة العمال المسؤولة عن تأمين الحاجات الإقتصادية ، فلها الحق في إمتلاك العقارات والمال وبتكوين أسرة ولكن بقدر معروف ومحدد .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النظام التربوي يستلزم بالضرورة إلغاء نظام الملكية ونظام الأسرة من طبقتي « الجند والحكام » لأن السماح بنظام الأسرة ـ مثلاً ـ يفسح المجال لتربية النشىء تربية غير موحدة ، مما يؤدي إلى الإنحراف عن خط العدالة الذي يقضي بإعطاء الأطفال برامج ومواد موحدة تساعدهم على بلورة أستعداداتهم بصورة متكافئة(1) .

وهكذا أبان لنا أفلاطون صورة المدينة الفاضلة أو الحكومة الفاضلة وهي التي يرأسها الحاكم الفيلسوف الذي يجري على سنة العقل ويهتدي بمثال الخير ، وتنصرف كل طبقة إلى عملها . وهذه الحكومة أول محكاة للمدنية السماوية ، ذلك العصر الذهبي حين كان الإلهة يعنون بأنفسهم بالبشر . أما اليوم فلا توجد إلاّ أربعة أنواع من الحكومات المتدهورة وهي جميعاً تتسلسل عن طريق المحاكاة من المجتمع الطبيعي ، وذلك حين يسود الجهل عند الحكام فيستولون على السلطة .

أنواع المدن أو الحكومات المضادة للحكومة الفاضلة :

أولاً : حكومة التيموقراطية :

أول هذه الحكومات الفاسدة هي حكومة التيموقراطية وهي تلك التي يسيطر عليها الطامعون ، وتنشأ من تعاون الحكام المسيطرين مع الجند على استغلال الشعب ، وسرعان ما ينقلبون إلى إقطاعيين مرتشين .

ثانياً : الأوليجاركية :

والحكومة الثانية هي حكومة المال ، الأوليغارشية ، أو حكومة القلة وفيها

(1) المرجع نفسه ، ص 119 وما بعدها .

طبقة قليلة العدد غنية وطبقة كثيرة العدد فقيرة ، وتنتهي هذه الحكومة بالصراع بين الطبقتين .

ثالثاً : الديمقراطية :

الحكومة الثالثة هي الديمقراطية وهي حكومة الكثرة الشعبية وفيها يسيطر الشعب ويتشتت الحكام ويتنفس الشعب عبير الحرية المطلقة والمساواة المزعومة . . فشعار هذه الحكومة هو الحرية والمساواة دون النظر إلى الفروق بين الرجال وقيمهم المختلفة وهذه أسوأ أنواع الحكومات .

رابعاً : الطغيان :

وتسمى الحكومة الرابعة . بالإستبدادية ، وهي التي تقوم حين ينهض من بين أفراد الشعب من يمسك بمقاليد الحكم ويستغل تمثيله للشعب . ويصبح هذا الحاكم هو زعيم حزب الشعب ، الذي يتصف بالشدة والدهاء ، وعندما يستقر في الحكم يشرد المواطنين الفضلاء ويستولي على أموال الشعب(١) .

نظرة عامة حول آراء أفلاطون :

قد يكون من المقبول بل من المعقول القول بأن أفلاطون كان ولا يزال يمثل حجر الزاوية في البناء الفلسفي . وليس القصد من قولنا هذا أن نبخس بقية الرواد ، في هذا المجال ، حقهم بل ما قصدناه هو أن نبرز تفرّد أفلاطون وتميزه بابتكاره لبعض الأفكار التي لا تزال إلى الآن تعتمد كإطار مرجعي للدراسات المعاصرة .

إن في مقدمة تلك الأفكار ، ما توصل إليه إبّان دراسته للنفس الإنسانية ، وكشفه عن قواها الثلاث (الشهوانية والغضبية والعاقلة) . ثم انتقاله فيما بعد ، إلى المسألة الأخلاقية ومعالجته للفضائل التي خلص بنتيجتها إلى ربط أمهات الفضائل بقوى النفس ، فكانت لكل قوة فضيلتها المحدّدة ، كما مرّ . هذه الأفكار انتقلت عبر وسائط الإتصال إلى الفلسفة العربية الإسلامية ، دون أن

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٣٠ وما بعدها . والأهواني ، مرجع سابق ، ص ١٣٩ .

تصطدم بعوائق تذكر ، وحتى من قبل الذين اعترضوا على الأخذ بالفلسفة اليونانية كالغزالي .

ومن زاوية أخرى وفي مجال السياسة أقام بناءاً فكرياً منتظماً ومتماسكاً « للمدينة المثلى » التي أعتبرت ولا زالت ، الأساس والنموذج لكل المدن المثالية اللاحقة ولهذا اعتبرت محاورته الرائعة الجمهورية واحدة من أفضل عشرة كتب من كتب العالم لأنها من ثمرة نضجه وذروة قدراته .

إن هذا الكتاب ترجم إلى اللغة العربية في وقت مبكر ، ووجد قبولاً عند الفلاسفة العرب المسلمين ، وبكيفية خاصة عند « الفارابي » الذي عمد إلى محاكاته في بناء « مدينته الفاضلة » .

وطالما أجزنا لأنفسنا اعتبار أفلاطون إطاراً مرجعياً لطرف أساسي من طرفي المسألة الفلسفية ، إن لم نقل للمسألة كلها حسب توجهات البعض ، يصبح بالإمكان القول بأن الأفلاطونية المحدثة هي أول تيار فلسفي تكوّن بروحية المذهب الأفلاطوني . وبعد أن تأصلت الأفلاطونية المحدثة وتجذرت ونمت ، شكلت بدورها إطاراً مرجعياً للفلسفة العربية الإسلامية .

وبالإستنتاج يمكن القول بأن روحية المذهب الأفلاطوني كانت قد تسربت إلى الفلسفة العربية الإسلامية عن طريق الأفلاطونية المحدثة .

وبعد الإطلاع على فلسفة أفلاطون كمكوّن من مكوّنات الفكر العربي الإسلامي في الإطار اليوناني . نرى لزاماً علينا أن نعرض لفلسفة تلميذه أرسطو التي تمثل الجانب الآخر في هذا السياق .

أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م .) :

حياته : ولد أرسطو سنة ٣٨٤ق. م. في مدينة اسطاغاريا وكانت مدينة أيونية قديمة على بحر إيجه وكان والده طبيباً خاصاً للملك امنتاس الثاني جد الاسكندر ، ولا يعرف التاريخ شيئاً موثوقاً عنه قبل سن الثامنة عشرة عندما قدم إلى أثينا ليتلقى العلم على يد أفلاطون ، فدخل الأكاديمية وما لبث أن أمتاز بين

أقرانه حتى أصبح موضع تقدير أفلاطون فسماه العقل لذكائه الخارق . ولزم أرسطو الأكاديمية ٢٠ سنة ، توفي بعدها استاذه فغادر أثينا إلى البلاط المقدوني حيث دعاه فيليبس أبو الإسكندر ووكل إليه تربية ابنه ، فلبى الدعوة . واستمر أرسطو على العناية بولي العهد أربع سنوات ، حتى إذا بلغ الإسكندر السابعة عشرة تباعدت الصلة بين الأستاذ وتلميذه . ولما أصبح الإسكندر ملكاً وكان قد بلغ العشرين، رجع أرسطو إلى اسطاغاريا، ثم إلى أثينا فأنشأ فيها مدرسته المشهورة بالقرب من هيكل أبولون اللوقي في مكان يسمى اللوقيون فعرفت مدرسته باسم لوقيون. وكانت طريقته في التعليم أن يمشي أثناء الدروس وتلاميذه يسيرون من حوله، فعرفت فلسفته باسم الفلسفة المشائية. وبعد موت الإسكندر سنة ٣٢٣ ق. م. انقلب الأثينيون على المقدونيين وأخذوا يطاردون الأجانب، فأصبحت حياة أرسطو معرضة للخطر ، فهو أجنبي أولاً وعلى علاقات طيبة بالمقدونيين ثانياً ، وإن كانت هذه العلاقات قد أصابها بعض الركود في أواخر عهد المقدونيين . فغادر أثينا إلى مدينة خلقيس في جزيرة أوبا ، وعهد بالمدرسة إلى صديقه تاوفرسطس . غير أن حياته لم تطل بعد ذلك لأنه كان ممعوداً ، ! فلم يلبث أن توفي سنة ٣٢٢ق. م. في الثالثة والستين من عمره[١] .

مؤلفاته :

تنقسم مؤلفاته إلى قسمين ، مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة . فأما مؤلفات الشباب فهي محاورات كتبها على طريقة أفلاطون في أواخر حياته حتى أن بعضها تحمل أسماء كأسماء محاورات الأفلاطونية . وهذه المؤلفات قد ضاعت جميعاً وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهارس قديمة وإشارات وردت لدى القدماء . أما مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها وليس للحوار أثر فيها بل هي موضوعة في قالب تعليمي . وهذه المؤلفات هي التي تهمنا لأنها تعبر عن الأفكار التي استقر عليها تطوره الروحي الأخير ، ويمكن ترتيبها على الوجه التالي :

---

(١) ابن النديم ، مرجع سابق ، ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

ـ الكتب المنطقية ، وقد أطلق عليها فيما بعد الأورغانون وأشهرها : المقولات ـ العبارة ـ القياس ـ البرهان ـ الجدل ـ الخطابة .

ـ الكتب الطبيعية وأشهرها : السماع الطبيعي أو سمع الكيان ـ كتاب الكون والفساد ـ كتاب النفس ـ الحس والمحسوس ـ الحيوان .

ـ الكتب الميتافيزيقية : كتاب ما بعد الطبيعة[1] .

فلسفته :

الحركة : طبيعتها ، سببها ، أزليتها

لقد اعترف أرسطو بوجود الحركة وحددها بأنها انتقال ما هو بالقوة إلى الفعل وهي سير الهيولي إلى الصورة[2] ، ولكي نفهم هذا التعريف فهماً صحيحاً ينبغي أن نوضح باختصار ما يعنيه أرسطو بالمفاهيم « المصطلحات » التي وردت فيه ، أعني الهيولي والصورة والقوة والفعل .

فالهيولي[3] كلمة يونانية معناها الأصل ، والمادة ومعناها اصطلاحاً القابلية المطلقة لتلقي الأوصاف على اختلافها ، أي المبدأ المادي في جميع الأشياء . فالهيولي واحدة في جميع الأشياء ، واختلافها إنما هو بنسبة ما لها من صورة . وتبعاً لهذا فالهيولي لا تحد ولا توصف . أما الصورة [4] فهي مجموع الصفات التي تطلق على شيء من الأشياء ، لأن هذه الصفات كلية وبها يتم كمال الشيء ، وإذا سلبت عن الشيء لم تبق فيه إلا هيولي فحسب . وتسمى الهيولي وجوداً بالقوة وفي حال تحقق الصورة فيه يصبح وجوداً بالفعل .

وبهذا يتضح ما يعنيه أرسطو بالوجود بالقوة والوجود بالفعل ، فالأول يعني

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٣٨ .

(٢) بدوي ، عبد الرحمن ، أرسطو ، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٥٣ ، ط ٣ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

(٣) « المعجم الفلسفي » مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، سنة ١٩٧٩ م ، ص ٢٠٨ . وبدوي ، أرسطو ، ص ١٢٦ وما بعد .

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٠٧ .

أن الشيء يكون في حالة استعداد أو إمكانية وجود . أما الثاني فهو انتقال هذا الشيء من حالة الاستعداد والإمكانية إلى حالة الفعل ، أي إلى إكتساب الصورة[1] .

ولقد استخدم أرسطو مفهومي الهيولي والصورة لتفسير علة وجود الأشياء . فكل شيء عنده مركب من هيولي وصورة ، والعالم كله يتألف من سلسلة صور متصاعدة في أسفله مادة واحدة لجميع الأشياء الجزئية تسمى الهيولي ، وفي أعلاه صورة بلا مادة هي المحرك الأول[2] .

ويتضح من هذا أن أرسطو يخالف أفلاطون في تحديد علة وجود الشيء لأن أفلاطون أعتبر المثال هو علة وجود الأشياء الجزئية المنضوية تحت المثال ، أما أرسطو فقد أضاف إلى العلة الصورية والتي هي المثال عند أفلاطون ـ كما رأى البعض ـ العلة المادية لأن أي شيء لا يمكن أن يكتسب الوجود بالفعل إلا إذا تركب من مادة وصورة . وحقيقة الأمر أن أرسطو وجد ـ أثناء بحثه في علة الموجودات ـ أربع علل وهي : المادية ـ الفاعلية ـ الصورية ـ الغائية .

ـ العلة المادية : هي المادة التي يتكون منها الشيء .
ـ العلة الفاعلية : هي القوة التي عملت على تغير الشيء وإتخاذه شكلاً جديداً .
ـ العلة الصورية : عرفها أرسطو بأنها روح الشيء (وما به الشيء هو هو).
ـ العلة الغائية : هي الغرض أو الغاية أو المقصد الذي تتجه الحركة لإخراجه[3] .

وإذا أردنا أن نمثل عملياً على ذلك بتمثال من النحاس ـ مثلاً ـ فإننا نجد أن النحاس هو العلة المادية التي يتكون منها التمثال . والصانع الذي صنع

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٦٥ . وبدوي ، أرسطو ، ص ١٢٩ .
(٢) بدوي ، أرسطو ، ص ١٧٤ وما بعد .
(٣) « المعجم الفلسفي » ، مرجع سابق، ص ١٢٢ ـ ١٢٣ .

التمثال هو العلة الفاعلية (وما به التمثال تمثالاً) هو العلة الصورية ، والتمثال نفسه هو العلة الغائية .

ولكن هذا التقسيم في الواقع يمكن اختصاره بعلتين فقط ، أعني العلة المادية والعلة الصورية . لأن العلل الثلاث التي تذكر إلى جانب العلة المادية يمكن أرجاعها إلى علة واحدة هي العلة الصورية . فمثلاً لو أخذنا العلة الصورية والعلة الغائية وفحصناهما فإننا نجد أنه لا فارق بينهما إلا من وجهة نظر الفاعل . فإذا نظر إلى الصورة من ناحية نهاية التحقيق سمي ذلك بالعلة الغائية ولكن هذه العلة الغائية ليست شيئاً آخر غير الصورة التي سيكون عليها التمثال مثلاً . لذلك فالعلة الغائية هي في الواقع العلة الصورية ، وكذلك الحال بالنسبة إلى العلة الفاعلية .

فالفنان لا يعقل شيئاً آخر غير تحقيق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيه (فبغير الصحة في ذهن الطبيب لا يمكنه أن يشفي مريضاً). أعني أن الطبيب في هذه الحالة لا يحقق عمله إلاّ عن طريق صورة الصحة المرتسمة في ذهنه . فكأن العلة الفاعلية ترجع في الواقع إلى العلة الصورية .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أرسطو لا يجيز في الواقع فصل الصورة عن الهيولي ففي حال ظهور الصورة تظهر معها الهيولي والعكس صحيح . ما عدا الصورة المطلقة « الله » فهي مفارقة ليست فقط للهيولي وإنما لبقية الصور أيضاً . أما بقية الصور فهي متلبسة في المادة[1] .

وسبب الحركة عند أرسطو هو إتحاد المادة بالصورة . فالمادة فيها استعداد طبيعي سماه أرسطو شوق إلى الصورة ، والصورة فيها خاصة الجذب والتحريك للمادة وتبعاً لهذا تحدث الحركة . ولكي تحدث لا بدّ لها من وسط أشار إليه أرسطو بين القوة المطلقة والفعل التام . وهي تفترض أيضاً وجود شيئين : شيء يحرك الصورة وشيء يتحرك ، الهيولي . والحركة أربعة أنواع :

---

(١) بدوي ، أرسطو ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ .

الأول : الحركة التي تؤثر في عنصر الشيء لايجاده أو انعدامه تكوين الشيء وفساده أو نشوؤه وإنحلاله ، وتسمى استحالة وتولداً .

الثاني : الحركة التي تغيّر الكيف ، شكل الشيء وأوصافه من طول وعرض ولون ورائحة تسمى تحولاً وتبدلاً .

الثالث : الحركة التي تغيّر الكم زيادة ونقصاناً (مقدار الشيء ووزنه) وتسمى نمواً .

الرابع : حركة النقلة أو الإنتقال ، وهي التي تغيّر المكان . أما الزمان فهو مقياس الحركة لذا لا يمكن أن يتضمن الحركة[1] .

والحركة في العالم أزلية أبدية وذلك لأنه لما كانت الهيولي والصورة أزليتين أبديتين ، ولما كانت الحركة بسبب اتحادهما فلا بدّ أن يكون الناتج عن اجتماعهما أزلياً أبدياً هو الآخر . وإذا كانت الحركة أزلية أبدية فهي لا تحمل بذاتها علّة وجودها[2] ، بل إن الحركة معلولة لتلك العلّة . لذا علينا أن نفتش عن علّة خارجية لكل حركة ، وهي الفاعل المباشر لهذه الحركة . فإذا أدركناه وكان هو بدوره متحركاً فينبغي أن نبحث عن محرك له ، وهكذا نصل إلى الكائن الثابت الذي يمد بالحركة كل ما عداه وهو متنزه عنها . وهذا المحرك هو العلّة الأولى لجميع المعلولات . وكل العلل تتجه إليه وتتعلق به لأنه فعل محض وإلاّ لأحتاج إلى من يخرجه من القوة إلى الفعل وهو بسيط غير مركب لأن المركب صائر إلى الإنحلال متوقف في بقائه على بقاء أجزائه وهو عقل وعاقل ومعقول لا يعقل إلاّ ذاته . وهو معشوق لذاته لأنه علّة الخير والنظام يحرك العقول وهو موضوع شوقها .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٦١ و ١٦٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٤٦ و ١٤٧ .

النفس
معرفتها الحسية والعقلية

تمهيد :

النفس للجسم الحي ، هي بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحي . أعني أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها ، ولذلك فعلم النفس عند أرسطو جزء من العلم الطبيعي ، لأن موضوعه مركب من مادة وصورة وهو أشرف أجزائه لأنه يبحث عن أكمل صورة بين الصور الطبيعية .

تعريف النفس :

لقد حدد أرسطو النفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة[1] ، فقوله أن النفس كمال أول ، يعني أنها صورة النفس الجوهرية ، ولقد أوضح الدكتور بدوي ، الكمال حين يكون في مرتبة أحط من مراتب الفعل . ونحن نعلم أن المرتبة الدنيا للفعل هي التي يكون فيها الفعل تارة متحققاً . وتارة غير متحقق أي الذي لا بالفعل بإستمرار . فلما كانت النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار كما هي الحال مثلاً في حالة النوم ، فإن فعلها في هذه الحال فعل أول ، أي في المرتبة الدنيا ، ما دام ليس بفعل مستمر . أما قوله بجسم طبيعي فلكي يخرج الجسم الصناعي الذي لا يمكن أن تحل فيه النفس . ووصفه الجسم الطبيعي بالآلي يعني أنه مؤلف من آلات وأعضاء ولها وظائف . ومعنى « ذي حياة بالقوة » أي أن وظائف الأعضاء فيه بالقوة وليست

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٣٦ وما بعد .

بالفعل بمعنى . . أنها تهيؤ لاستخدام هـذه الوظـائف دون أن تكون مستخـدمة بالفعل . ولقد أشار أرسطو بتعريف آخر للنفس قائلاً : هي ما بـه نحيا ونحس ونعقل . وهذا ما يقودنا إلى تبيان علاقة النفس بالجسم الحالة فيه .

علاقة النفس بالجسم :

وتبين ممـا سبق ، أن أرسطو اعتبـر النفس صورة الجسم ، وكمـا أنه لا يجوز ـ في الواقع ـ الفصل بين المادة والصورة . فلا يجوز الفصـل بين النفس والجسم كمـا لا تنفصل الهيـولي عن الصورة . لـذا فالعـلاقـة بينهمـا عـلاقـة جوهرية . ثم إذا كانت النفس صورة الجسم ووظيفته ، فمعنى ذلك أنه بانتهاء الجسم ينبغي أن تنتهي الوظيفة أعني زوال النفس ، والذي يخلد هو جـزء من النفس فاعل يدعى العقل الفعّال[1] .

وبعد أن حدد أرسطو النفس ، بدأ بـالبحث عن قواهـا فقسم النفس إلى نفس نامية ونفس حاسة ونفس عاقلة أو ناطقة .

قوى النفس :

وقبل أن نبدأ بعرض قوى النفس وتحديد وظائفها لا بـد من الإشارة إلى نقطتين هامتين ، أولهما أن أرسطو في تقسيمه للنفس إلى ثلاث ، لا يميـز بين أنواع مختلفة للنفس بل إلى وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة . والثـانية : هي أن أرسطو اتبع الطريقة التصـاعديـة في مراتب النفس بحيث أنـه لا يمكن وجود النفس الحاسة دون وجود النفس النامية[2] .

النفس النـامية لهـا ثلاث قـوى ، وهي : القوى الغـاذيـة وظيفتهـا حفظ الفرد ، والقوة المنمية وظيفتها زيادة حجم الجسم . والقوة المولدة وظيفتها حفظ النوع .

النفس الحاسة : تشمل بالإضافة إلى قـوى النفس الناميـة على الحركـة

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٣٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٣٩ .

والإحساس ، وبها يتم إدراك الصور الحسية ، وهي قسمان : محركة ومدركة .

القوة المحركة هي التي تندفع بنزوع ورغبة ، والرغبة عند أرسطو نوعان :

- رغبة عاقلة : الإرادة .
- رغبة غير عاقلة : الشهوة البهيمية .

القوة المدركة وهي نوعان : إدراك ظاهر وإدراك باطن ، فالإدراك الظاهر يتم بالحواس الخمس ويختص بموضوع معين كحاسة البصر للألوان الظاهرة والسمع للأصوات ، والأنف للروائح ، والذوق للطعوم ، واللمس للتمييز بين الحار والبارد والرطب واليابس ، والخشن والأملس ، والثقيل والخفيف .

الإدراك الباطن : ويتألف من ثلاث قوى هي : الحس المشترك والمخيلة والذاكرة . وهذه القوى لا تتعلق بموضوع بالذات .

الحس المشترك له ثلاث وظائف أساسية : الأولى : أنه الأساس لبقية الحواس أو المركز العام الذي تتلاقى فيه جميع الإحساسات ، الثانية : أنه يدرك المحسوسات المشتركة والموضوعات التي لا تستطيع الحواس الخمس إدراكها كالجوع والحركة والمقدار . والثالثة : أنه يجعل الإنسان يشعر بما يحس[1] .

- المخيلة : لها وظيفة الإحتفاظ بالصور بعد غياب موضوعاتها من أمام الحواس . وللمخيلة شأن كبير في الأحلام فمنها تنبعث صور الإحساسات السابقة .
- الذاكرة : وظيفتها الإحتفاظ بالصور واستعادتها وإدراكها بعد زوال موضوعاتها . والذاكرة تستطيع أن تركز الشيء في مكان معين وأن تشعر في هذا التحديد كما أن من شأنها أن تدرك الماضي .
- النفس الناطقة : تشمل على ما اشتملت عليه القوة النامية ، والقوة الحاسة

(١) بدوي ، أرسطو ، مرجع سابق ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

وتنفرد بإمتلاك العقل ، وهو أعلى قوة من قوى المدركة . فالعقل هو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة للمحوسات وهي الخواص التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان . فإن الحواس تدرك الجزئيات أي الكائنات المحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية . أو بتعبير أدق تدرك ظواهر الأشياء . أما العقل فيدرك الكلي ، فالحواس تدرك الأشخاص بأعيانها (هذا إنسان وذلك حيوان) أما العقل ، فيدرك ماهيات الأشياء . فيدرك من الإنسان ماهيته (الحيوانية والتفكير) التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان .

والعقل عقلان : عقل منفعل وعقل فعّال .

ـ العقل المنفعل : هو الذي يتقبل الصور الحسية التي ترد إليه ، فهو في الواقع بمثابة المادة . ويتركب غالباً من الصور التي أتت من الحس وأصبحت صوراً في المخيلة، وليست له وظيفة إيجابية . وإنما هو مجرد إنطباع للصور الحسية الخارجية . فلكي ترتفع من هذه الحالة إلى حالة الإدراك الصحيح لا بدّ من وجود قوى أخرى تستخرج هذه الأشياء من حالة الصور الحسية السلبية إلى حالة المدركات العقلية العامة . لأن كل معرفة ، كما قلنا ، هي معرفة الكلي . وهذه الوظيفة الجديدة هي التي ينسبها أرسطو إلى قوة أخرى يسميها العقل الفعال[1] .

واستناداً إلى نظرية أرسطو المشهورة بتقسيم الوجود إلى وجود بالقوة ووجود بالفعل . فإننا لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن العقل المنفعل هو عقل بالقوة . والعقل الفعال هو عقل بالفعل ، ويصفه أرسطو بأنه عقل إلهي خالد .

ويتبين مما سبق ذكره أن المعرفة عند أرسطو تبدأ من التجربة الحسية المباشرة ثم يأتي العقل ويجرد هذه الصور من الواحق المادية ويحيلها صوراً كلية . وإذا شئنا أن نقف على كيفية تجريد الصور الحسية إلى كليات ، فإن الكليات تنشأ بأن يكون لدى الإنسان جملة إحساسات ، وهذه الإحساسات

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٤٧ وما بعد .

تستمر لتصبح عادة . فإذا ما أدرك الإنسان أن هذه العادة تكون تصوراً أو مفهوماً عاماً قال في الحال أنها كليات . فالأصل إذن في الكليات أنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض ، ويتصور أنها تكون معنى عاماً ، فيقول أنها تصورات أو مفهومات .

ولعله من المفيد أن نشير إلى أن أرسطو لم يجعل للكليات وجوداً خارجياً مفارقاً كما فعل أفلاطون ، بل الكليات عنده معان موجودة في الذهن ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى كلاهما يسلم بوجود حالة سابقة على المعرفة والحقيقة . إلاّ أنهما يختلفان حول هذه الحالة . فأفلاطون يعتبر أن المعلومات الحاضرة تُذكِّرُ النفس بمعارفها التي اكتسبتها في حياة سابقة ، في حين أن أرسطو يعتبر أن هذه الحالة هي معرفة بالقوة أعني مجرد استعداد للمعرفة بالفعل .

نظرة عامة حول آراء أرسطو

إنّ ما يهمنا في هذه النظرة العامة ليس استعادة ما ورد عرضه سابقاً من أفكار وآراء ، بل التركيز على أمرين هامين ، يمكن توظيفهما في مهمة الكشف عن الروابط بين الفلسفة اليونانية وبين الفلسفة العربية الإسلامية . فالأمر الأول يهدف إلى إبراز الملامح الأولية لطريقة التفكير التي تميّز بها أرسطو ، والتي أسيء فهمها فيما بعد . ليس من قبل أنصاف المثقفين فحسب بل ومن قبل الفلاسفة والمفكرين أيضاً ، حيث أعطوها سمة نسق جامد مؤلف من مبادىء صارمة وقطعية . . والحقيقة أن هذه الفكرة مضللة ، وذلك لأن طريقة أرسطو أبعد ما تكون عن الجمود . فهو ما ينفك يعيد فتح المسائل ويعترف بالصعوبات . كلا وليس منهجه بالمنهج القطعي ، فهو لا يقيم برهانه على مقدمات يضعها باعتبارها واضحة بذاتها ، بل انه يراجع في عناية ما قاله أسلافه ، وما يقوله سائر القوم ، لأنه يعتقد أن آراءهم على تباينها لا بدّ أن تشمل في مجموعها على عنصر من الحقيقة . وهو يسعى إلى أن يجد حلولاً للمشكلات بأن يجلو مواضع الأشكال ، وبأن يعدل أو يهذب ما وضع لها من حلول غير منسقة . إلا أن استخدام طريقة التفكير هذه في معالجة المشكلات

وفي الواقع التاريخي الذي عـاش فيه أرسـطو ، كانت متـطورة إلى أقصى حد بحيث أن ذلك الواقع بكل ما احتواه من منجزات علمية وفكرية لم يكن يسمح بأكثر من ذلك لأن إقامة التجارب العملية وابتكار الأدوات التقنية لم تكن ضمن اهتمامات المجتمع اليوناني الطبقي . ولسنا نعلم ما إذا كـان ذلك هـو الدافـع الكامن وراء نظرية أرسطو في الطبائع الجوهرية للأشياء اللامتغيرة أو في إيمانه بالعلل الغائية .

إن التطور الفلسفي قد أدى عبر تاريخه الطويل إلى هزة عنيفة للنظريات المومى إليها أعلاه . ولكن ومن وجهة نظر نقدية يبقى لأرسطو أكثـر من جانب إيجـابي في التوجـه العلمي للفكر . فتشـديده على مـلاحظة ظـواهـر الأشيـاء ومحاولته لاستخلاص الصفات المشتركة الجامعة بينها لا زالت تعتبر لحد الآن المدخل الهام للدراسة العلمية .

أما فيما يتعلق بتسرّب هذا المنهج من التفكير إلى الفلاسفة العرب فإننـا نجد أنه (أي المنهج) يمثل نقطة البدء عند معظمهم والقـطيعة كـانت تحصل معه عند البعض ، في المراحل النهائية للتطور الفكري عندهم .

أما الأمر الثاني فيندرج في سياق الأفكار والمصـطلحات الأرسـطية التي تسربت إلى الفلاسفة العرب المسلمين واستعانوا بها في بناء فكرهم الفلسفي . ونسجل في هذا الصدد على سبيل المثال لا الحصر معظم المصطلحـات التي وردت في علم المنطق والعلم الطبيعي وما وراء الطبيعة .

وبما أن أرسطو قد دخل في الواقع الفكـري الفلسفي العربي الإسـلامي ممزوجاً بجوانب أفلاطونية وأفلاطونية محدثـة ، لذا نـرى لزامـاً علينا أن نشيـر بإيجاز إلى مضمونها بوصفها المدخل الأول الذي تمّ اختراقه للتعرّف على الفكر اليوناني .

الأفلاطونية الجديدة :

يعتبـر « نومنيـوس » الذي عـاش في سـوريـا في القـرن الثـاني للميـلاد المؤسس الأول لها . وتذكر المصادر التاريخية بإتفاق ، أن أمونيوس ساكاس هو

من أبرز أفلاطونيي الإسكندرية في النصف الأول من القرن الثالث للميلاد. وأنه الأستاذ المباشر لأفلاطون . إلا أن تاريخ الفلسفة تحيز بصورة ملحوظة إلى « أفلوطين » واعتبره المبدع الأول لها ودمغها بطابعه(١) .

على أي حال ، ما يهمنا ـ هنا ـ ليس هذا ، بل أن همنا يقتصر على توضيح موجز لمضمون تلك الفلسفة من جهة . ومن جهة ثانية أثر هذه الفلسفة بالفلسفة العربية الإسلامية .

حول الشق الأول من السؤال يمكن القول بأنها محاولة فذّة لصهر جميع العناصر الإيجابية في الفكر اليوناني ، من أفلاطونية وأرسطوطالية وفيتاغورية ورواقية . وقد أضيف إليها عناصر صوفية ودينية مستمدة من حضارات الشرق الأدنى . كما كانت إلى حد كبير تأليفاً بين جميع التيارات الفكرية والدينية .

لقد خرج أفلوطين من هذا الدمج بمذهب شامل يمكن أن يلبي مطامح الإنسان الروحية جميعاً (عقلية ، دينية وأخلاقية) . وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقياً للكون ولمكان الإنسان فيه . وقد جمع هذا المذهب بمجموعة رسائل تعرف بالتاسوعات .

وهي تدور كلها حول نظرية « الفيض » التي نرى من الضروري أن نوجز فحواها لأن معظم الفلاسفة المسلمين أخذوا بهذا الفحوى ، وإن كانوا قد غيروا فيه طبقاً لخصوصية معينة . إن نظرية الفيض ترى أن العالم كثير الظواهر ومتغير ، وله علة سابقة عليه أدت إلى وجوده . هذه العلة هي في قمة الوجود العقل الأول (أو الخير في ذاته أو الإِلّه الأعلى) مبدع العقول الثواني عن طريق الفيض (أو الصدور ، أو الإنبثاق) . ويليه مرتبة العقل الثاني (الإبن ، أو صانع العالم ، أو الإِلّه الصانع) الذي أنشأ العالم من المادة تمشياً مع خيرية مبدعة ، وهناك العالم بكل ما فيه من مصنوعات(٢) .

---

(١) أبو ريان ، محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية ـ بيروت سنة ١٩٧٦ ، ص ٦٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٤ ، وبدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات =

أما فيما يتعلق بالشق الثاني من السؤال فيمكن القول بأن تأثير الأفلاطونية الجديدة في تطور الفكر العربي كان بالغ الأهمية وهذا ما ستتكشف معالمه فيما بعد ، بالتحديد عند معالجة حركة نقل الكتب من التراث القديم إلى اللغة العربية . ولعله من المفيد هنا أن نثبت وجهة نظر الفارابي بنظرية الفيض المشار إليها أعلاه لنرى مدى التواصل مع الأفلاطونية الجديدة .

رأى الفارابي، أنه يلزم ضرورة عن وجود واجب الوجود (الله) أنه يوجد عنه سائر الموجودات ، وأن وجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر . انه « عقل » يفيض عنه العقل الأول الذي يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سماوية جرماً ونفساً ، ثم يتسلل صدور العقول والأفلاك إلى العقل العاشر الذي تصدر عنه النفوس الأرضية والهيولي التي تتشكل منها العناصر الأربعة التي تتكون منها الأجسام الأرضية[1] .

وفي نفس التوجه يمكن إدراج الكندي وابن سينا ، من الفلاسفة العرب المسلمين .

ومما تقدم يتضح لنا بأن الفلسفة اليونانية عنصر هام من العناصر المكوّنة للفلسفة العربية الإسلامية ، ولكنها ليست العنصر الوحيد كما اعتبرها البعض .

ويجدر بنا أن نشير أخيراً إلى أن التراث الفارسي بما احتواه من معتقدات وتقاليد وثقافة ، وبكيفية خاصة من الزردشتية والمانوية والمزدكية كان قد تسرب إلى الفكر العربي الإسلامي سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة .

وبعد هذا العرض البسيط الموجز للعناصر المكوّنة للفلسفة العربية الإسلامية والتي يمكن استعادتها ـ هنا ـ على سبيل التذكير والإفادة أولاً معطيات العقل العربي في الجاهلية وتمثل القاع الفكري ثم تلقيه للتعاليم الإسلامية

= والنشر ، بيروت ، ط ١ ـ سنة ١٩٨٤ ، جـ ١ ، ص ١٩١ و١٩٢ و١٩٣ .

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق ، بيروت ، علق عليه ألبير نادر ، ط ٢ ص ٥٥ .

وتفاعله وانصهاره بها . وأخيراً أخذه للفكر اليوناني الفلسفي والعلمي . . والخروج من كل ذلك بمركب ثقافي جديد ومميّز . وفي هذا التوجه يمكن إدراج وجهة نظر الدكتور طيب تبزيني . قال : إن الفلسفة اليونانية لم تحتفظ في المجتمع العربي الإسلامي بعناصرها الأساسية فقط . أنها قد طورت أيضاً بشكل يدعو إلى الدهشة من قبل فلاسفة ذلك المجتمع . فاستبقاء التراث الفلسفي والعلمي اليوناني لدى المفكرين العرب الإسلاميين لم يكن تحنيطاً لهؤلاء المفكرين بل كان تجاوزاً لهذا التراث واكسابه مضامين أكثر عمقاً واقتراباً من وضع حلول للمشكلات الفكرية والاجتماعية التي طرحت نفسها آنذاك(١) .

وعلى أي حال ، ليس هذا قصدنا الآن ، وكل ما قصدناه هو إثارة وعي القارىء بهذا الأمر . حتى يأخذ جانب الحيطة والحذر ، ولا يعمد إلى التسليم بقضايا من هذا النوع روّج لها البعض من المفكرين . حتى اعتبرت من وجهة نظرهم بديهيات ، وهي لم تكن كذلك .

إن مساعدة القارىء على تبني هذا الموقف الحذر يستدعي منا أن نعرض بالدراسة والتحليل للعملية التي تمت بواسطتها ترجمة ونقل الكتب الفلسفية والعلمية القديمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية .

---

(١) تبزيني ، طيّب ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ، ط ٢ ـ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ .

الفصل الثالث

حركة الترجمة ونقل آثار أفلاطون وأرسطو إلى اللغة العربية

تعريف الترجمة :

يستخدم لفظ « الترجمة » في معنيين : الأول يعني الترجمة كنتاج لعملية النقل من لغة إلى أخرى ، ويقصد بالمعنى الثاني عملية النقل ذاتها . والترجمة ليست عملية نقل للألفاظ ، بل هي عمل يعتمد في أساسه على نقل المعنى وفهم الموضوع قيد الترجمة ، بحيث يمكن التعبير عنه في لغة الترجمة بأكبر قدر من الوضوح وأفضل صورة من صور الأداء .

أغراض الترجمة : كانت لغرض تعليمي خاص ، أو لغرض ثقافي عام . وكلاهما عمل على توليد الميل إلى مطالعتها .

اسباب حركة النقل

١ ـ أسباب حضارية :

نحن نعتبر أن وجود شعوب ذات ثقافة مزدهرة كانت تحيط بالجزيرة العربية ، وانتشر العرب بينهاجهد الفتح . نعتبرها مصدراً هاماً للفكر العربي اغترف منه المواد العلمية والأفكار الفلسفية التي كان يفتقر إليها ، هذه الثقافة منبعها الأصلي بلاد اليونان ، ذلك أن الفلسفة اليونانية كانت قد انتقلت قبل ظهور الإسلام بزمن إلى الإسكندرية ومنها خطت إلى سوريا والعراق وفارس ، وحفظتها مدارس ثقافية أشهرها :

مدرسة الإسكندرية : (٣٠٦ق . م.) :

اهتمت مدرسة الإسكندرية بجانب علم اللاهوت ، بالطب وكانت تلقى فيه محاضرات وشروح لستة عشر كتاباً من كتب جالينوس . وبجانب الطب اهتمت مدرسة الإسكندرية أكثر من غيرها بأبحاث الكيمياء والطب والفلك حتى أنه لمّا جاء الفتح الإسلامي كانت الإسكندرية مشهورة باتجاهها العلمي في دراستها . وهي منشأ الأفلاطونية المحدثة .

وهذا ما أكّده ماكس مايرهوف بقوله : « كانت هناك قبل دخول الإسلام مدرسة أو أكثر بالإسكندرية ، فيها كانت الفلسفة والطب يدرسان بصورة مدرسية واضحة . . »[١] .

ـ مدرسة قنسرين :

وهي تقع على ضفة نهر الفرات ، وفيها نبغ علماء كان لهم تأثير على تطور الفكر العلمي عند العرب . وهم أول من نقل الكتب الفلسفية والطبية من اللغة اليونانية إلى السريانية . ولعلّ ستاويرا سابوخت (ت ٦٦٧ م) وتلميذيه مار يعقوب الرهاوي (٦٣٣ ـ ٧٠٨ م) ومار جرجس أسقف العرب (ت ٧٢٥ م) من أشهر علماء هذا الدير .

ـ مدرسة جنديسابوار : (٥٠٠م.) :

أسسها ملك الفرس كسرى أنو شروان الذي سمح للفلاسفة اليونان باللجوء إليها عندما طردهم الإمبراطور البيزنطي جوستينيان الذي أغلق مدرستهم في أثينا . وتمتاز هذه المؤسسة الجديدة التي رعاها ملك الفرس بأنها لم تقتصر عنايتها على الدراسات اليونانية والسريانية . بل اتجهت أيضاً إلى فلسفة الهند وعلومها[٢] . فترجم منها قدر كبير إلى اللغة الفهلوية وكان فيها أعظم معهد طبي ، والحق به مستشفى يرأسه جورجيس بن بختيشوع وهو طبيب الخليفة العباسي . وكان الطب اليوناني والطب الهندي يعلمان في هذه المدرسة

(١) بدوي ، عبد الرحمن ، في « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » دار القلم بيروت ، ط ٤ ص ٥١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٦ .

ويتطوران . من تلامذتها الطبيب العربي الحارث بن كلدة . ويؤكد ماكس مايرهوف أن « معظم الأطباء الذين خدموا وعلموا الطب في بلاط الخلفاء والوزراء في بغداد طيلة ثلاثة قرون كانوا من خريجي مدرسة جنديسابور »[1] .

ـ مدرسة حران :

انشئت منذ عهد الإسكندر واستمرت مدة طويلة مركزاً للدراسات اليونانية الوثنية ولدراسة الأفلاطونية الجديدة . وكانت مركزاً للصابئة . لغتهم السريانية وكان معظم اهتمام هذه المدرسة ينصب على علوم الرياضيات والفلك والتنجيم . من أشهر علمائهم ثابت بن قرة وابنه سنان بن ثابت .

ـ مدرسة الرها :

يقول « دي بور » أن لهجة الرها بلغت من الرقي درجة تجعلها صالحة لأن يكتب بها . والمعروف أن اللغة التي كانت تدرس هي السريانية واليونانية وعندما أغلقها الإمبراطور زينون بسبب أن معلميها كانوا نسطوريين في آرائهم ، هرب هؤلاء إلى نصيبين .

ـ مدرسة نصيبين :

شرع أساتذة هذه المدرسة وهم من النساطرة يدافعون عن معتقداتهم الدينية مؤيدين اتجاههم بنظريات مستقاة من فلسفة اليونان . ولذلك ازدهرت الأفلاطونية الحديثة وامتدت إلى بلاد فارس . وكانوا بدفاعهم عن الدين يدافعون عن الفلسفة اليونانية .

ـ مدرسة انطاكية :

أسسها ماليخون حوالي ٢٧٠م، وقد أزدهرت فيها الأفلاطونية المحدثة ، ويغلب على هذه المدرسة طابع الأختصاص النقلي من اليونانية إلى السريانية .

ـ مدرسة قيسارية :

أسسها «أوريجونس» الذي ترك مدرسة الإسكندرية، وهي على مثال الأخيرة.

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٦ .

وبالإستنتاج يمكن القول بأن أغلبية هذه المدارس « كانت لاهوتية دينية . لكن يسمح في الكثير منها بدراسة النحو والبيان والفلسفة والطب والموسيقى والرياضيات والفلك . علماً بأن التعليم الفلسفي اقتصر بجوهره على اجزاء المنطق والتعليم الطبي على أمهات مؤلفات أبوقراط وجالينوس . . »[1] .

من هذا العرض نكتشف أن الحقبة الواقعة بين ظهور الفرق المسيحية وبين فتح العرب لهذه البلاد ، كانت غنية بالترجمات من اليونانية إلى السريانية بالإضافة إلى الزيادات والشروحات وسبب ذلك أن الفرق كانت تتلمس في الفلسفة اليونانية عوناً لها في شرح وتأييد معتقداتها .

وباختصار يمكن القول أن هذه المدارس أصبحت أرضاً خصبة مهيأة لإستقبال الفكر العربي الذي كان على وشك الظهور والإنبثاق . أما دور هذه المدارس فقد اقتصر على حفظ هذه البيئة التي يدب فيها النشاط العقلي والفكري ولم تنتج فلاسفة أو علماء ذوي مواهب ممتازة ، ولا انتجت كتباً وابحاثاً ذات قيمة خالدة .

والحق أن هذه المدارس قدمت التربة التي استطاع المسلمون أن يبنوا عليها فلسفة وعلوماً دينية وطبية ورياضية وغيرها ، وأن يحملوا منها علوماً مزدهرة عميقة الجذور .

ب ـ أسباب عملية :

لا شك أن العرب واجهوا بعد الفتح مشاكل جديدة في مختلف النواحي الحياتية والفكرية والتي لم تعد تنفع معها الأساليب البسيطة التي كانوا يتقنونها ، بل فرضت عليهم طرقاً جديدة لا بد من تعلمها والعمل بها .

فمثلاً حاجتهم إلى علم الحساب لإدارة أموالهم وتنظيم موازناتهم التي كانت تزداد سنة بعد سنة في بيت المال . وحاجتهم إلى علم الهندسة لتخطيط الحدائق والمدن وبناء الطرقات والأقنية والقلاع والجسور . وإلى علم الطب

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٤ .

لمعالجة الأمراض الحضارية بعد أن تنوعت المآكل والمشارب وعم الترف . وحاجتهم إلى علم الفلك لضبط الأوقات وحساب موعد الأعياد ومعرفة مطالع النجوم وأحكامها . واخيراً معرفة علم الجغرافية لمعرفة طبيعة الإمبراطورية . . . ولذا كانت الترجمة ضرورة ملحة لكونها الوسيلة الوحيدة للتعرف على هذه العلوم .

جـ ـ استجابتهم لدعوة الدين الإسلامي :

إن القوة الدافعة التي جعلت العرب يهتمون بالعلم مصدرها القرآن وأحاديث الرسول . فمن الآيات التي تَحثُّ على طلب العلم قوله تعالى :

﴿ وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ (سورة الزمر ، آية : ٩) .

﴿ وقل ربِّي زدني علماً ﴾ (سورة طه ، آية : ١١٤) .

﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتيَ خيراً كثيراً وما يذكر إلاّ أولو الألباب ﴾ (سورة البقرة ، آية : ٢٦٩) .

وقد قرر « دونشي » أن القرآن كان عاملاً هاماً في رفع مستوى المسلمين وتوجيههم إلى دراسة العلم وخدمة الفكر .

وإذا فتشنا عن الأحاديث التي تشجع على أخذ العلم وجدنا ذخيرة واسعة نختار منها الأمثلة الآتية :

ـ أول ما خلق الله العقل ، ولم يخلق أفضل منه .

ـ من غادر أهله في طلب العلم فهو سائر في سبيل الله .

ـ طلب العلم فريضة على كل مسلم .

ـ يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء .

ـ فضل العالم على العابد كفضلي على أقل واحد منكم .

من الملاحظ أن هذه الآيات لم تكتف بالحث على العلم والترغيب في طلبه ، وإنما هي نفسها موضوعات كانت مجالاً للدراسة والبحث كالبرهان على وجود الله ومسألة الجبر والاختيار ، وصفات الله الخ . .

د ـ إقامة الدولة العربية :

يعني تحول العرب من مجتمع قبلي إلى مجتمع حضري ، الحضارة تحتم ضرورة طلب العلم والفنون . والوسيلة الوحيدة لذلك هي نقل العلوم إلى لغتهم من تراث الأعاجم .

هـ ـ تشجيع الخلفاء :

ما يجمع عليه المؤرخون أنه بفضل المنصور والرشيد والمأمون إزدهرت الترجمة وذلك لتأمينهم حرية الفكر والتعبير عنها ثم بهباتهم والمرتبات المغرية التي خصوا بها النقلة ، ثم إرسالهم البعثات العلمية إلى بلاد الروم لحمل الكتب والمخطوطات العلمية والفلسفية إلى بيت الحكمة ، ليصار إلى ترجمتها وشرحها على يد أشهر المترجمين . وقام بعض الأمراء إلى جانب الخلفاء بمعونة حركة الترجمة وتشجيعها ، بأن بذلوا المال من أجل الحصول على المخطوطات وأجروا الأرزاق على المترجمين وتكفلوا بمعاشهم . ومن أشهر هؤلاء الذين عاونوا الحركة أحمد ومحمد ابنا موسى بن شاكر، اللذان كانا في الآن نفسه فلكيين ورياضيين مشهورين . وإلى جانب هؤلاء كان يوجد ثمة كثيرون[١] .

و ـ وابن النديم ـ في الفهرست ـ

يعتبر حلم المأمون الذي رأى فيه أرسطو جالساً على السرير وسأله المأمون: ما الحسن ؟ فقال أرسطوطاليس : ما حسن في العقل ، ثم قال له : ثمَّ ماذا ؟ فقال ما حسن في الشرع . ثم تابع قوله ما حسن عند الجمهور . ويعتبر ابن النديم هذا الحلم من العوامل التي ساعدت على نقل العلوم الدخيلة إلى اللغة العربية . وتجدر الإشارة إلى أن المستشرق « ستتلانا » يعتبر هذا الحلم أقرب إلى الأسطورة . ومهما يكن من أمر فإن الحلم يعتبر دلالة تنمُّ عن إعجاب المأمون بأرسطوطاليس .

---

(١) ابن النديم ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ٢٤٣ .

ز ـ انتقال عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد وإتساع نفوذ الأعاجم :

بإنتصار العباسيين على الأمويين انتقلت عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد وتقلص النفوذ العربي وظهر النفوذ الأعجمي ، وفك الحصار الذي فرضه الأمويون عن الشعوبيين وأتيح لهم التعبير بحرية عن أفكارهم ، فعملوا على نقل تراثهم الأدبي والعلمي إلى اللغة العربية ليظهروا للعرب سمة مداركهم وتفوقهم الثقافي . وهذا ما ظهر عند ابن المقفع مترجم كتاب « كليلة ودمنة » .

حـ ـ رقي السريان الفكري :

لعب رقي السريان الفكري الأثر الأكبر والمهم في حركة النقل والترجمة . فمنذ القرن الرابع الميلادي بدأوا بنقل الفلسفة اليونانية إلى السريانية وكانوا متضعلين بلغة اليونان التي كانت منتشرة في مدارسهم وهم الذين نقلوا الفلسفة اليونانية من السريانية إلى العربية . إلّا أن « دي بور » يقول : . . إنهم لم يبتكروا شيئاً من عندهم إنما الذي نقلوه أفاد العلم عند العرب والفرس(١) ، وهناك عوامل كثيرة لا يمكن التركيز عليها وإنما نكتفي بذكرها :

ـ الإستقرار والترف في العصر العباسي أتاح الفرصة لنهل العلم والمعرفة .
ـ كَوْن اللغة العربية في العصر العباسي هي اللغة الرسمية للدولة أصبحت مؤهلة لأن ينقل إليها تراث الشعوب الأعجمية .
ـ حاجة الإسلام للرد على البدع التي أدخلها الفرس من جهة ولمواجهة النصارى واليهود دفع العرب إلى تعلم المنطق .

بدء حركة النقل وازدهارها

في العصر الأموي :

كان خالد بن يزيد بن معاوية (٧٠٤م .) أول من فكر في أمر الترجمة إلى اللغة العربية عندما اتصل بمدرسة الإسكندرية واتى بالراهب مريانوس وقد تفصح بالعربية وأمره بنقل الكتب في الصنعة « الكيمياء » من اللسان اليوناني

---

(١) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تحقيق أبو ريدة ، ط ٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٧ ، ص ٣٥ .

القبطي إلى العربي ، وهذا أول نقل كان في الإسلام ، حسب رأي ابن النديم في كتاب الفهرست . ويذكر الجاحظ في « البيان والتبيين » وابن النديم أيضاً أن خالداً هذا هو أول من ترجم له : كتب الطب والنجوم والكيمياء . ويقال أيضاً أن عمر بن عبد العزيز شجع نقل كتب الطب إلى العربية عندما أمر ما سرجويه أن ينقل كتاباً في الطب اسمه (الكناش) إلى اللغة العربية ، ومهما يكن من أمر فإن الترجمات في العصر الأموي بقيت فردية غير منظمة قام بها افراد وكانت تنتهي بانتهائهم ويمكن اعتبارها مقدمات لحركة النقل المزدهرة في العصر العباسي .

في العصر العباسي :

ابتدأت بعهد أبي جعفر المنصور (١٣٦هـ .) ، كما يقول : ابن أصيبعة ، فالمنصور كان ممعوداً يعالجه الأطباء العرب ، ولكن حالته تزداد سوءاً . فاتصل برئيس مدرسة جنديسابور (جورجيس بن يختيشوع) وطلب منه أن يعالجه وعندما شفي المنصور أمره بنقل كتب الطب إلى اللغة العربية وفي عهده أيضاً تم نقل كتاب « كليلة ودمنة » من اللغة الفهلوية إلى اللغة العربية على يد ابن المقفع . . . ويقول « ابن اصيبعة »: أنه نقل أيضاً كتب المنطق لأرسطو . وترجم أيضاً المدخل المعروف بـ « أساغوجي » لفرفوريوس الصوري . ويقال إنه قدم على الخليفة المنصور في السنة ١٥٦هـ رجل من الهند عالم بحساب الأفلاك المعروف بالسند هند في حركات النجوم . فأمر الخليفة محمد بن إبراهيم الفزاري بترجمته إلى اللغة العربية .

وفي عهد الرشيد ترجمت كتب الطب والفلك إلى اللغة العربية . نقل كتب الطب يوحنا بن ماسويه رئيس بيت الحكمة . أما كتاب المجسطي لبطليموس فنقله يحيى بن خالد البرمكي . كما طلب الرشيد إلى طبيبه الخاص مَنْكَه الهندي أن يتولى نقل الكتب من الهندية إلى العربية .

وفي عهد المأمون اتسعت حركة الترجمة وانتشرت بل لقد تنافس كثير من العائلات في تبني الترجمة والتوسعة على المترجمين أمثال آل المنجم ، كانوا ينفقون خمسمائة دينار في الشهر على نقل الكتب . ولقد شجع المأمون كل

ذلك وساهم بالنصيب الأوفر في تشجيع الترجمة على العموم حيث كان يميل بطبعه إلى كتب الحكمة ولا سيما كتب الفلسفة والمنطق ، لأنه كان معتزلي النزعة ، مؤيداً لسلطان العقل ، وحرية الرأي ، ومن ثم أكثر من ترجمة هذا اللون. لأنه رأى فيه خير معوان على دعم العقل، وتحكيم المنطق مما دعا إلى بروز علم الكلام واستوائه فنّاً له مناهجه وقضاياه المعينة . وفي عهده ترجمت الكتب الخاصة بالإلهيات والأخلاق والنفس . والمأمون هو الذي عمل على تأسيس وازدهار بيت الحكمة وبنى إلى جانبه مرصداً ومكتبة . وهو الذي أرسل البعثات العلمية محملة بالهدايا إلى ملوك الروم لتعود بكتب أفلاطون وأرسطو وجالينوس وأبقراط وأقليدس وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة لترجمتها وحض الناس على قراءتها وكان يترأس بنفسه المناقشات والمحاضرات التي كانت تقام في بيت الحكمة . ولهذا يعتبر العصر العباسي العصر الذهبي للترجمة لأنها أصبحت منظمة وعامة وشاملة وجزءاً من سياسة الدولة .

قيمة الترجمات :

ـ الترجمة تحتاج إلى ثلاثة أمور ، على المترجم استيفاؤها ضرورة وهي :

١ ـ إتقان اللغة المنقول منها .

٢ ـ إتقان اللغة المنقول إليها .

٣ ـ المعرفة بالمادة المنقولة .

وكثير من المترجمين لم تكن تتوفر فيهم هذه الشروط كاملة ولذلك كان الخلفاء يأمرون بإصلاح بعض التراجم ، أو بإعادة ترجمتها من جديد .

ـ أما الخطأ الأكبر الذي وقع فيه التراجمة فهو نسبة بعض الكتب إلى غير مؤلفيها وهذا الخطأ كان له بعض الآثار الخطيرة على العرب ككتاب « الربوبية » عزي لأرسطو وهو لأفلوطين[1] . وقد اعتمد عليه الفارابي في مؤلفه « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » .

---

(١) بدوي ، عبد الرحمن ، أثولوجيا ، أصوله وترجمته ، أفلوطين عند العرب سنة ١٩٥٥ .
ودي بور ، في المرجع السابق ص ٤٦ .

ـ النقل تم مراراً على درجتين ، من اليونانية إلى السريانية على يـد أحد المترجمين ومن السريانية إلى العربية على يد آخر ، فضاعت بعض المعاني بين لغة ولغة وبين مترجم ومترجم . وهـنـا لا بد من التأكيـد على أن عيوب بعض المترجمين الذين لا ينقلون الكتب عن لغتها الأصلية ، تفوق بخطورتها أي عيب آخر لابتعادها عن الأصل .

ـ حرص المترجمين على اتباع الطريقة الحرفية شوه الكثير من المعاني .

ـ إن الترجمة كـانت على يد السـريان وهؤلاء كـانوا يضيفـون ويحذفـون حسب أهوائهم . هناك صعوبات أخـرى اعترضت المتـرجمين وهي صعوبـات خاصة بالعقلية ذلـك ان العقلية اليـونانيـة كانت معقـودة على فكرة تعـدد الآلهة . كانت عقلية وثنية ولذلك يكثر في اللغة اليونانية تأليه المـوجودات ذات الـرتب العالية كالنفس مثلاً . بينما في اللغة العربية لا يستساغ هذا التعبير خصوصاً بعد الإسلام .

ـ وصول الفلسفة اليونانية إلى العرب غير صافية ، أو خالصة ، بل متلبسة بثوب مسيحي أو أفلوطيني محدث أو غنوصي أو فيثاغـوري إلخ . لـذلك ينبـه فالزر إلى أنه من الخطأ الإسراع بإرجاع رأي فيلسوف إسلامي إلى أرسطو أو إلى أفلاطون مباشرة ، لأنهم على الأرجح لم يكونوا على اتصال مبـاشر بهؤلاء بـل بالمفسرين والشراح ، والأفلاطونية المحدثة التي بدأ تأثيرها في المسيحيـة في القـرن الرابـع الميلادي . ويرى دي بور[1] أن معـرفة المسلمين بـالفلاسفـة قبل سقراط ناقصة وتعتمد على كتب منحولة وهذا ما يقـرره أيضاً د . انت قـائلاً : « لم يستـدل الفـلاسفـة الإسـلاميـون المشـاؤون حقيقـة الاختـلاف بين الآراء المشائية والآراء الأفلاطونية المحدثة . وبقي فهم الإسلاميـين لأرسـطو مشوبـاً عامة بالأفلاطونية المحدثة . ولم يخلص أرسـطو من هذا اللبس ـ إلاّ مؤخـراً ـ لدى أكبر شراحة وهو ابن رشد »[2] .

---

(١) دي بور ، مرجع سابق ، ص ٤١ .

(٢) النشـار ، علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسـلام ، دار المعارف ، ط ٣ سنة ١٩٦٥ ، جـ ١ ، ص ٧٨ .

ولكن بـالرغم من كـل الأخطاء والغمـوض والتحريف التي لامست نقـل الكتب إلى اللغة العربية يبقى صحيحاً القول بأن الـدقة والـوضوح هي الـطابع الأعم والأغلب الذي يسيطر على معظم المؤلفات التي نقلت . فكانوا في العادة يحرصون على أن تكون تحت يدهم نسخ الأصل الذي ينقلون عنه وترجماتهـا في غير العربية ـ السريانية ـ ليقابلوا بين بعضها والبعض الآخر .

طرق اساليب الترجمة والتعريب في حركة النقل :

قال صلاح الصفدي : للتراجمة في النقل ، طريقان : أحدهما يوحنا بن البطريق وابن الحمصي وغيرهما . وهو ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمـات اليونانية وما تدل عليها . فيأتي الناقل بلفظه مفردة من الكلمات العربية تـرادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها وينتقـل إلى الأخرى . كـذلك حتى ينتهي إلى جملة ما يريد تعريبه . وهذه الطريقة رديئة لوجهين : أحدهما أنه لا يوجد في الكلمات العربية ، كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية . ولهذا وقـع في خلال التعريب كثيـر من الكلمات اليـونانيـة على حالهـا . والثاني أن خـواص التركيب والنسب الاسنادية لا تطابق نظيرها في لغة أخرى دائماً وأيضاً وقع خلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في كـل اللغات. وتجـدر الإشارة إلى أن الترجمة تأتي مفككة ليس بين كلماتها كبير ارتباط أو سياق يحكم وحدتها .

والـطريق الثاني في التعـريب ، طريق حنين بن إسحـق . وهـو أن يأتي بجملة فيحصل معناها في ذهنه ، ويعبر عنها باللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أو خالفتها .

وهذه الطريق أجود من الأولى . ولهذا لم تحتـج كتب حنين إلى تهذيب وإصلاح إلا فيما نقله في الرياضيات لأنه لم يكن متعمقـاً بها . بخـلاف كتب الطب والمنطق والعلم الطبيعي والإلهي ، فكتبه فيها لم تحتج إلى إصلاح .

أشهـر النقـلة

حنين بن إسحـاق (ت ٨٧٧ م) :

تلميـذ يوحنـا بن ماسـويه الـطبيب المشهور وقـد عاونـه في إعداد بعض الأدويـة إلى أن طرده أستـاذه بعـد أن أحـرجـه بكثـرة الأسئلة . ثم كلفـه أولاد موسى بن شاكر بأن يطوف البلاد التي تتكلم اليونانية ليجمع منها المخطوطـات ذات القيمة العلمية الكبيرة لترجمتها . ثم أسند إليه الإشراف على دار الحكمة وعلى هيئة الترجمة فيها . وأخيراً عُيِّن طبيباً خاصاً للمتوكل . ومن أهم الكتب التي نقلها إلى العربية كتب إقليدس (٣٠٠ ق. م.) وبعضاً من كتب جالينوس وأبقراط وأبولونوس ، وترجم لأفلاطـون كتب الجمهوريـة والسياسـة والقوانين وتـرجم المقـولات والـطبيعيـات والخلقيــات وهي بعض مؤلفـات أرســطو ، وشروح تامسطيوس على الكتاب الثلاثين فيما وراء الطبيعـة . هذا إلى جـانب الكتب التي أصلحها وأعاد ترجمتها مما جعل علماء عصره يعترفون له بالتقـدم فسمُّوه المعلم . وباختصار فحنين أشهر ناقل على الإطلاق للأسباب التالية :

أولاً : لأنـه كان يجيـد أربع لغـات : السريـانية ، اليـونـانيـة ، الفـارسيـة والعربية . (تعلمها على يد الخليل بن أحمد في البصرة) .

ثانياً : لأنه اتبع الطريقة المعنوية .

ثالثاً : لأنه كان يعرف المادة المنقولة ما عدا الرياضيات .

رابعاً : لأن عبارته كانت واضحة المعنى جيدة الأسلوب .

إسحق بن حنين (٢٩٨ هـ ـ ٩١٠ م) :

هو ابن حنين وقال عنه « دي بور » إنه كان أميل إلى ترجمة الحكمة . نقل إلى اللغة العربية كتباً كثيرة لأفلاطون وأرسطو والإسكنـدر الأفروديسي . وكـان ضليعاً باللغة العربية أكثر من أبيه . إلى جانب تمكنه من اليونانية والسريانيـة ، أصلح كثيراً من الكتب المترجمة في عصره . ولكنّه ركّز على مؤلفـات أرسطو خـاصة الخـطابة ، الكـون والفساد ، العبـارة والنفس ، ولقد اعتمـد ابن رشد ترجمته لفهم أرسطو . عبارته واضحة .

قسطا بن لوقا (٨٢٠ - ٩١٢ م) :

هو من أصل بعلبكي وكان من سلالة يونانية مسيحية وهو كما يقول كوربان فيلسوف وطبيب وفيزيائي ورياضي ترجم شروح الإسكندر الأفروديسي ويوحنا فيليبون على فيزيقا أرسطو . وبعض الشروحات الجزئية عن الكون والفساد . وله رسالة قصيرة في الفرق بين النفس والروح ترجمت إلى اللاتينية . لمع اسمه في الترجمة لأنه تعلم اليونانية في بلاد الروم وكان فصيحاً باللغة العربية واستخدم الطريقة المعنوية في الترجمة ، ثم إنه قد أصلح عدداً كبيراً من مترجمات إسحق بن حنين الفلسفية والرياضية .

ثابت بن قرة (٨٢٦ - ٩٠٤ م) :

كما كان حنين على رأس المترجمين النساطرة ، فقد كان ثابت بن قرة زعيماً لجماعة الصابئة الذين كان مركزهم حرّان ، تلك المدينة ذات التاريخ الحافل في خدمة العلم .

واشتهرت خاصة بالدراسات الفلسفية والطبية وقد ترجم ثابت بن قرة أهم الكتب اليونانية في الرياضة والفلك . كما أنه أصلح الكثير من الترجمات التي تمّت قبله . كان يجيد ثلاث لغات : العربية ، اليونانية والسريانية . عمل طبيباً عند الخليفة المعتضد .

يوحنا بن ماسويه :

ترأس بيت الحكمة ، وهو طبيب نسطوري وتلميذ لمدرسة جنديسابور ، ويعرف عنه أنه ترجم للرشيد بعض المخطوطات الطبية .

أبو بشر بن يونس القنائي :

هو نصراني نسطوري ، كانت له مدرسة للترجمة في بغداد في خلافة الراضي سنة ٣٢٠ هـ . وقد انتهت إليه رياسة المنطقين في عهده ، ثم انتقلت من بعده إلى تلميذه يحيى بن عدي . وقد ترجم أبو بشر عديداً من كتب أرسطو وشراحه يذكر منها ابن النديم : تفسير تامسطيوس على المقالات الثلاث الأواخر للتحليلات الأولى ، وترجمة كتاب البرهان ، والكون والفساد ، وينسب إليه

ترجمة بعض أجزاء ميتافيزيقا أرسطو كمقالة السلام .

يحيى بن عدي :

هو يعقوبي المذهب ، تتلمذ عند الفارابي واشتهر بالمنطق حتى تمكن من تأليف بعض الكتب المنطقية باللغة العربية . بالإضافة إلى ترجمته لكتب أرسطو المنطقية والإلّهية من السريانية إلى العربية وكذلك ترجمته لكتاب النواميس لأفلاطون . بالإضافة إلى هؤلاء لا بدّ من التنويه بالجهود التي بذلها عبد الله بن ناعمة الحمصي ، ويوحنا بن البطريق ، والحجاج بن مطر ، وابن زرعة وغيرهم من الذين شاركوا وساهموا في نقل التراث اليوناني والهندي والفارسي إلى اللغة العربية .

أشهر الكتب المنقولة إلى اللغة العربية

ـ عن أفلاطون ـ

إن معظم الكتب الأفلاطونية نقلت إلى اللغة العربية في عهد المأمون وسوف نذكر فيما يلي أهم هذه الكتب وعلى الأخص تلك التي كان لها تأثير على الفكر الفلسفي عند العرب .

ـ كتاب الجمهورية ، نقلة وفسّره حنين بن إسحق .

ـ كتاب النواميس (القوانين) نقله حنين ويحيى بن عدي .

ـ كتاب أصول الهندسة ، نقله قسطا بن لوقا .

ـ كتاب المناسبات ، نقله يحيى بن عدي .

ـ كتاب طيماوس ، نقله يحيى بن الطريق وأصلحه حنين ويحيى بن عدي .

ـ عن أرسطو ـ

لم تعرف الكتب الأرسطوطاليسية خالصة عند العرب ، بل عرفت بالصورة المقبولة عندهم . ولهذا نجد أن النقلة نحلوا أرسطو كتباً ليست له في الأصل . سوف نشير إليها فيما بعد . أما الآن فسنختار من مؤلفات أرسطو التي نقلت إلى اللغة العربية والتي كان لها تأثير على الفكر العربي .

ـ الكتب المنطقية ، وهي ثمانية كتب معظمها نقل إلى اللغة العربية ، فمثلاً « قاطيفورياس » معناه المقولات ، نقله حنين بن إسحق وشرحه وفسّره فورفوريوس .

ـ باري أرميناس ، معناه العبارة ، نقله حنين إلى السرياني وإسحق إلى العربي .
ـ أنالوطيقا ، معناه القياس ، نقله تيادور إلى العربية وأصلحه حنين .

وأما بقية الكتب المنطقية كالجدل نقله إسحق إلى السرياني ويحيى إلى العربي ، والبرهان نقله حنين وإسحق إلى السرياني ومتى إلى العربي ، والمغالطات نقله ابن ناعمة إلى السرياني وابن عدي إلى العربي وأخيراً كتابي الخطابة والشعر الأخير نقله أبو بشر متى .

ب ـ الكتب الطبيعية :
ـ كتاب السماع الطبيعي نقله حنين إلى السرياني وعدي إلى العربية ويقال أيضاً إن قسطا بن لوقا نقله إلى العربية .
ـ كتاب السماء والعالم ، نقله يوحنا البطريق وأصلحه حنين .
ـ كتاب الكون والفساد ، نقله حنين إلى السرياني وإسحق إلى العربية .
ـ كتاب الآثار العلوية ، نقله أبو بشر متى ثم يحيى من السريانية إلى العربية .
ـ كتاب النفس ، نقله حنين إلى السرياني وإسحق إلى العربية .
ـ كتاب الحيوان ، نقله يوحنا البطريق إلى العربية .

جـ ـ الإلّهيات : (ما وراء الطبيعة) :
نقله حنين إلى السرياني وإسحق وعدي ومتى إلى العربية .

أشهر الكتب المنحولة :

كتاب (أثولوجيا أرسطوطاليس) ترجمه ابن ناعمة الحمصي ، والكتاب ليس لأرسطو بل هو من عمل مؤلف سرياني مجهول جمع فيه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين ونسبها لأرسطو ، ثم جاء الحمصي وترجمه من السريانية إلى العربية وكان هذا الكتاب مصدراً هاماً من المصادر التي عاقت تقدم الفكر الفلسفي عند العرب وليس أدل على ذلك موقف الفارابي الذي اعتمد عليه وذهب يوفق بين أفلاطون وأرسطو من جهة وبين الفلسفة والدين من جهة أخرى .

ومن الكتب المنحولة أيضاً كتاب « الخير المحض » نقل إلى العربية ونسب إلى أرسطو في حين أنه لمؤلف مجهول جمع فيه مقتطفات من كتاب مبادىء اللاهوت لأبروقلس الأفلاطوني . وهناك كتاب آخر نسب إلى أرسطو يدعى كتاب التفاحة يلعب فيه أرسطو نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألفها أفلاطون . والواقع أن كل ما في هذا الكتاب أفلاطوني المذهب ، ولكنه نسب إلى أرسطو بحجة أن أرسطو كان يحمل بيده تفاحة أثناء إلقاء المحاضرات .

نتائج حركة الترجمة والتعريب :

لقد اعتاد الباحثون في حركة الترجمة أن يصلوا إلى نتيجة شبه مقرَّرة ، تؤكد تبعية الفكر العربي للفكر اليوناني وبالتالي إلى القول بنفي الأصالة عن الفكر العربي واقتصار دوره على فهم وتشرب معارف السابقين فقط . ونحن بدورنا نرفض هذا الرأي ، لأن لمفكري العرب فلسفتهم الخاصة . ونعتبر أن حركة النقل كانت عاملاً مساعداً لتطوير الفكر العربي وإغنائه بالتراث الفكري العالمي . ولقد ظهر أثر الترجمة في نواحي متعددة أهمها : اللغة ـ الفلسفة ـ العلم ـ الأدب العربي ـ علم الكلام وأصول الفقه والمؤلفات تأثرت كلها بعلم المنطق ـ في العقلية العربية .

في اللغة :

كان لا بدّ للعرب من مواجهة مشكلات جديدة عرضت لهم بعد التحول الذي طرأ على حياتهم وإيجاد الحلول لها . من هذه المشاكل بل وأهمها هي أن اللغة العربية لم تعبّر عن المصطلحات والأفكار والمواضيع العلمية والفلسفية الجديدة . لذلك راحوا يعملون على تطويرها وإنمائها بمختلف الطرق والوسائل لتصبح لغة علمية قادرة على التعبير عن كل الأفكار المستجدة . وكان لهم ما أرادوا ، بفضل ما أوتوا من اقتدار على الاشتقاق والتعريب ، فأفسحت العربية ميدانها للعلوم الأجنبية عندهم، ولو تقاعسوا أو جمدوا أو اكتفوا لما سمع عمّن كان قبلهم ، لقصرت اللغة عن أداء المعاني العلمية ولفقدت اللغة العربية ألوفاً من أسماء المعاني ومن المصطلحات العلمية التي اشتملت عليها الكتب

المترجمة فيما بعد . والواقع أن عملهم انحصر باتجاهين ، أحدهما اقتصر بحثه في اللغة العربية لاشتقاق ألفاظ من أصول عربية وإعطائها معاني جديدة مثل : الأوليات ـ البديهيات ـ الجوهر ـ العرض ـ قديم ـ حديث ـ الإنية ـ الماهية ـ الكيفية ـ وغيرها .

والاتجاه الآخر ويُعرف بالتعريب تمثّل بنقل الكلمات الأعجمية نفسها إلى اللغة العربية بعد صقلها وإدخالها النسق اللغوي مثل : أسطورة ـ فنار ـ فندق . « حتى يُيَسِّرَ الله لهذه المفردات الأعجمية من يصيغ لها مصطلحاً عربياً »[1] .

والتحول أصاب العبارة العربية أيضاً ، فبعد أن كانت تتصف بالبلاغة والجزالة في الجاهلية وصدر الإسلام ، أصبحت عبارة علمية مرنة مطواعة اتصفت بالجمل الاعتراضية ، واستعمال فعل الكون والوجود ، علماً بأنها فقدت كثيراً من بلاغتها وجزالتها . وممّا يدل على مرونتها وقدرتها على الاستيعاب والهضم وتجاوبها مع التقدم العلمي وجود كثرة من المصطلحات والتعابير في مختلف العلوم والفنون في قاموسها .

في الفلسفة :

فمن البديهي القول بأن الفلسفة اليونانية التي تعرف إليها العرب عن طريق الترجمة ساهمت مساهمة فعّالة في نمو الفكر الفلسفي في الإسلام وكانت سبباً من أسباب الثورة الفكرية التي قادتها بعض الفرق الكلامية كالمعتزلة والماتريدية . فالمعتزلة استندت في مجادلتها ومناظراتها على القياس العقلي ضد الملحدين والدهريين وذلك بتأثير الترجمة . وبفضل فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة برز الفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد . وهم كما قال الدكتور صليبا ، الذين كشفوا للعقل العربي عن العناصر التي يحتاج إليها في صراعه الحضاري . ولكن ليس معنى هذا أن نسلم بقول المستشرق « رينان » أن الفلسفة العربية هي فلسفة يونانية مكتوبة بأحرف

---

(١) مجلة عالم الفكر ، الترجمة والتعريب ، مجلد ١٩ ، عدد ٤ ، سنة ١٩٨٩ ، ص ٨٥ .

عربية . وهو يريد بذلك أن ينفي الأصالة والابتكار عن الفلاسفة العرب ويؤكد أنهم مجرد نقلة . والحقيقة برأينا أن المسلمين لم يكونوا مترجمين فقط ، إنما كانوا مبتكرين ومبدعين في هذه المواد التي نقلوها من اللغة الأجنبية . فقد فسّروها وأضافوا إليها شروحاً وتعليقات عظيمة القيمة جليلة القدر .

- في العلم :

إن النهضة العلمية عند العرب شيدت على علوم اليونان والهنود التي اطلعوا عليها بواسطة الترجمة . فمعظم مؤلفات إقليدس وجالينوس وأبقراط ويطليموس وأفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة كانت متوفرة لدى العلماء العرب قرأوها وهضموها وتمثّلوا معانيها وانطلقوا منها يعرضون منجزاتهم واكتشافاتهم العلمية التي تعبر عن أصالتهم وعبقريتهم والتي سجلت خطواتهم في عالم الفكر والحضارة من هؤلاء : الخوارزمي في الرياضيات ، وابن الهيثم في علم الفيزياء ، والبتاني والبيروني في علم الفلك . أما في علم الطب فنكتفي بذكر الرازي وابن سينا وابن رشد من بين الأطباء الكثيرين الذين تركوا اكتشافات هامة لا زالت تشهد على براعتهم . ولا بدّ من التنويه بفضل جابر بن حيان الذي لمع اسمه في عالم الكيمياء ولقد ترك العلماء العرب مؤلفات ضخمة في مجالات علمية شتى اعتمدت مراجع ومصادر لعلماء عصر النهضة ، منها « الجبر والمقابلة » للخوارزمي ، وكتاب « المناظر » لابن الهيثم ، « الحاوي » للرازي و « القانون » لابن سينا .

- في الأدب العربي :

امتد تأثير الترجمة إلى الشعر والنثر ، فبعد أن كان الشعر العربي في الجاهلية وصدر الإسلام مادة الفخر والمدح والهجاء في معظمه ، أصبح في العصر العباسي يتضمن كثيراً من الحكم الفلسفية . فمثلاً برز الشك عند أبي العلاء المعري والحكمة عند المتنبي والزهد عند أبي العتاهية . وهذا ما ظهر أيضاً في الرسائل والكتب التي ألّفها الجاحظ وأبو حيان التوحيدي والخوارزمي وغيرهم مما يدل على تأثرهم بالمعاني الفلسفية . وتأثير المنطق اليوناني ظاهر في مؤلفات الجاحظ وقدامة بن جعفر في نقد النثر .

علم الكلام وأصول الفقه والمؤلفات تأثرت كلها بعلم المنطق :

كان من نتائج حركة النقل أن اصطنع المتكلمون المنطق اليوناني أداة لهم كما مزجوا بين موضوعات العقائد الإسلامية وموضوعات الفلسفة مع اصطناع مصطلحات الفلاسفة . ثم بحثوا بعد ذلك في مسائل هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد كالبحث في الجواهر والأعراض وأحكامها ، وطبائع الموجودات وغير ذلك من المسائل التي قد تكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقلي ، ولا يكون للبعض الآخر منها أدنى صلة بهذا التقرير . وكان المعتزلة من المتكلمين هم الذين اضطلعوا بهذه المهمة ، أعني مهمة المزج بين العقائد الإسلامية والفلسفة اليونانية وذلك في عصر المأمون على نحو ما يشير إليه « الشهرستاني » قائلاً : طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطوا مناهجها بمناهج الكلام .

وهكذا تعتبر حركة النقل من العوامل المهمة التي أدّت إلى ازدهار علم الكلام وأعانت على تحديد مسائله وتعميق مباحثه ومناهجه ، وخاصة بعد اطلاع المتكلمين على المنطق اليوناني[1] .

ولقد تعرف العرب على المنطق بواسطة الترجمة فساعدهم ذلك على تنظيم أفكارهم ومؤلفاتهم التي امتازت بالدقة والتنظيم والتبويب . فبعد أن كان القارىء يجد صعوبة ومعاناة للحصول على ما يريد من المعلومات المنتشرة بين دفتي الكتاب بشكل عشوائي دون مراعاة للأبواب والفصول ، أصبح بإمكانه الحصول عليها بأقل جهد بعد الترجمة .

وبفضل الترجمة تمكن المعتزلة من استخدام القياس العقلي في مناظراتهم ومجادلاتهم وتمكّنوا من الرد على الملحدين والزنادقة والثنوية والمشبهة . وحتى الفقهاء اضطروا أخيراً رغماً عنهم إلى الأخذ بسلاح المنطق للدفاع عن عقائدهم لأن الاعتماد على الآيات القرآنية لا تكفي لمقارعة الجدل العقلي الذي يستند إليه الخصم .

---

(١) الرزاق ، مصطفى عبد ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٧٤ .

ـ في العقلية العربية :

لقد أثمرت هذه الكتب الفلسفية والعلمية التي نقلوها ، وهـذه الثقافـات التي أضيفت إلى التراث العربي ثمـرتها المـرجوة ، فـأحدثت تـطوراً كبيراً في العقلية العربية . والتفكير الإنساني وخطت بالحضارة العربية خطوات نحو الرقي والازدهار . ولعلَّ هذا التطور هو الذي سمح للشعوب المختلفة ديانةً وقوميةً بأن تتعايش في إطار الدولة العربية .

وأخيراً يجب التنويه بأن هـذه الآثار لم تقتصـر على العرب وحـدهم بل حملوها إلى الإنسانية جمعاء . فخدموا الثقافة العالمية بإنقاذهم هذه العلوم من فناء محقق . إذ تسلموا هـذه الكتب التي نقلوها إلى لغتهم في عصـور الظلام فبعثوا فيها الحيـاة ، وعن طريق معـاهدهم وجـامعاتهم وأبحـاثهم وصلت هذه الـدراسات إلى أوروبـا ، فترجمت مجمـوعـات كبيـرة من اللغـة العـربيـة إلى اللاتينية ، وقد كان ذلك أساساً لثقافة أوروبا الحـديثة ومن أهـم الأسبـاب التي أدَّت إلى النهضة الأوروبية .

ـ المظهر السلبي :

ورغم كل المظاهر الإيجابية التي ظهرت في الفكر العربي سـارع بعض النقاد إلى الهجوم على علوم الأوائل أو العلوم الدخيلة كما كانوا يسمّونها لأنهم اعتقدوا أنها أضـرت بالـدين وجعلت البعض يجاهـر بالإلحـاد وإنكار النبـوات كالرازي والروندي وغيرهما .

لذلك تجند البعض « كالأشاعرة » لمحاربة هذه العلوم وتوجيه اللوم على من كان السبب في نقلها إلى اللغة العربية . فالغزالي راح يؤلف الكتب ليؤلب الناس على الفلاسفة والفلسفة . وابن تيمية ألّف كتاب الرد على المنطقيـين ، ولا يعتـرف بأن الفـلاسفة من المسلمين . وحتى ابن خلدون وهـو الفيلسـوف الأصيل اعتمد نفس الموقف قائـلاً : ودخل على الملة من هـذه العلوم وأهلها داخلة حتى استهوت الكثير من الناس . والذنب في ذلك لمن ارتكبه ولـو شاء ربك ما فعلوه . ولعلّ الدافع الأهم لهذا الموقف هو ـ كما مرّ ـ إنكار النبوة من

قبل بعض الفلاسفة وموقف الفلاسفة من بعض المشاكل كقدم العالم والسببية كما سيتضح لنا فيما بعد .

- الترجمة والنهضة العربية في العصر الحديث :

ولمّا جاءت النهضة العربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، وبعد أن أصيبت اللغة العربية بنكبة حقيقية في نهاية الدولة العثمانية تمثلت بعزلها عزلاً تاماً عن تدريس العلوم الحديثة ، وبفرض اللغة التركية بدلاً منها . وجد المثقفون العرب أنفسهم في مواجهة الحضارة الغربية ، ولم يجدوا أمامهم خياراً سوى الأخذ بالكثير مما قدمته لهم على شكل مفاهيم جديدة لا تحصى ولا تعد . وكانت الترجمة وسيلتهم الوحيدة لنقل المصطلحات العلمية إلى اللغة العربية . وهذا العمل شبيه - إلى حدٍّ بعيد - بالعمل الذي قام به المفكرون العرب في العصر العباسي للحصول على المصطلحات العلمية إبان اصطدامهم بالثقافات الأجنبية . مع الفارق في بعض الخصائص (أولها) أن الحضارة المعاصرة لها صفة عالمية ، يمكن لأي أمة أن تأخذ حاجتها . و (ثانيها) بشمول الترجمة في العصر الحديث على النقل من العربية وإليها ، وليس فقط على نقل الكتب إلى العربية كما كان في الماضي . و (ثالثها) امتداد الترجمة في هذا العصر إلى عدة لغات ثقافية معاصرة ، بينما ظلّت مقصورة في العصر العباسي على نقل الكتب من اليونانية والفارسية والهندية . و (رابعها) أن فئة كبيرة من المثقفين العرب تتحدث الآن بأكثر من لغة أجنبية بينما في العصر العباسي كانت معرفة اللغات الأجنبية شبه معدومة . و (خامسها) فالمترجمون في بيت الحكمة كانوا يترجمون عن ثقافات وحضارات في سكون ، ثقافات ثاوية في الكتب يمكن - بعد وقت طويل أو قصير - أن تتم ترجمتها كاملة ، أما نحن في وضعنا الراهن فنلاحق تيارات ثقافية وفكرية تمور بحركة علمية مذهلة في تطورها وتقدمها [١] .

---

(١) عالم الفكر، مرجع سابق ، ص ٨٥ .

موضوعات للمعالجة خاصة بـ (حركة النقل)

الموضوع الأول :

ـ نقل العرب في العصر العباسيّ من ثقافات الأمم السابقة واختلفت مواقفهم منها :

أ ـ ما الأسباب التي دعت إلى نقل هذه الثقافات ؟ (خمس علامات) .
ب ـ وما النتائج التي تأدت عنها ؟ (سبع علامات) .
جـ ـ وما موقف ابن رشد من الأخذ عن الأقدمين في كتابه فصل المقال ؟ (ثماني علامات) .

الموضوع الثاني :

حدثت في العصر العباسي حركة نقلٍ للكتب القديمة إلى اللغة العربية :
أ ـ ما أبرز الأسباب التي دعت العرب إلى النقل ، وساعدت في ازدهاره ؟ (سبع علامات) .
ب ـ اذكر عدداً من النقلة ومن الكتب المنقولة ، وتحدث عن طريقة العرب في النقل . (ست علامات) .
جـ ـ ما قيمة هذه النقول ؟ وهل يمكن للنقل أن يعمل في عصرنا ما عمله في الأعصر العباسيّة ؟ (سبع علامات) ـ

الموضوع الثالث :

تعتبر حركة نقل الكتب القديمة إلى اللغة العربية التي تمت في العصر العباسي من أهم وأبرز العوامل التي مكّنت العرب من تأسيس الحضارة .

أ ـ تحدّث على أهم أسباب هذه الحركة وتوقف بالتفصيل عند أهم سبب تراه أنت ؟
ب ـ قل لماذا اعْتُبر حنين بن إسحق من أشهر النقلة ؟
جـ ـ تحدث عن قيمة الترجمات ، وبيّن العوائق التي حالت بين التراجمة وبين عدم تمكنهم من نقل المعنى كما ورد في الأصل ؟
د ـ تحدّث على طرق وأساليب الترجمة والتعريب في حركة النقل .

الباب الثاني
القضايا الفلسفية في المشرق العربي

الفصل الأول

الكشف عن الجوانب الفلسفية المختلفة
لدى كل من : الفارابي ـ ابن سينا ـ الغزالي ـ أبي العلاء

تمهيد :

اعتبرت حركة النقل التي تبنتها الدولة العباسية مفتاح التمازج الثقافي الحضاري العميق الذي تمّ بين الثقافة اليونانية والأخرى العربية ـ الإسلامية .

والملاحظ أن التحريف الذي أصاب الفلسفة الأرسطية من جراء الترجمات والشروح السريانية . كان قد بدأ تصويبه في عهد المأمون بفضل التطور النوعي الذي تمّ في عملية النقل ، والذي عمد التراجمة بمقتضاه إلى نقل الفلسفة والعلم عن اليونانية مباشرة . وأعقب ذلك تطوّر آخر مماثل . تمّ بموجبه الانتقال من التعاطي مع الشروحات والتعليقات والإضافات ، إلى التعاطي مع النص اليوناني مباشرة . والذين تصدوا لدراسة النصوص دراسة دقيقة وصارمة ، وأقاموا لأنفسهم فيما بعد فلسفات خاصة ، هم الذين أطلق العرب عليهم لقب الفلاسفة . وسنعمد في الآتي إلى الكشف عن الجوانب الفلسفية المختلفة لدى كل منهم . وسنبدأ أولاً بالفارابي .

الفارابي (٨٧٠ ـ ٩٥٠ م)

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان[1] ، ويعرف بالفارابي نسبة إلى ولاية فاراب ، وهي إقليم في تركستان . ويكاد يجمع معظم المؤرخين أنه من

---

(١) ابن النديم ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ٢٩٣ .

أصل تركي ما عد ـ ابن أصيبعة ـ يذكر أن أباه كان فارسي الأصـل ، تزوج من امرأة تركية ، وأصبح قائداً في الجيش التركي .

وينبغي الإعتراف بأن كل المعلومات التي دارت حول طفولة الفارابي لا تزال غير وافية . لكن من المؤكد أنه ارتحل إلى بغداد طلباً للعلم وأنه تتلمذ فيها على أبي بشر بن يونس فتلقى عنه الحكمة ثم سافر بعد ذلك إلى حـران وتعلم صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان . ثم عاد إلى بغداد وقد اكتملت شخصيته واتسع أفقه الفلسفي ، وهناك راح يطالع كتب أرسطو ويتعمق فيها حتى قال عن نفسه أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائة مرة ، وكتـاب السماع الـطبيعي أربعين مرة . ثم انتقل بعـد ذلك إلى دمشق وفي هـذه الفترة عكف على دراسـة كتب الحكمة والتأليف فيها ويقال أنـه كان يستضيء أثناء الليل بقنـديل الحـارس . واتصل بعد ذلك بسيف الدولة الحمداني وجعله الأخير من خواصه وضمه إلى بلاطه .

ومن أهم صفاته أنه كان ميالاً للعزلة زاهداً في متاع الدنيا ميّالاً إلى حياة الفكر والتأمل . ويصفه ابن خلكـان بأنـه كان يعيش عيشـة قدامى الفـلاسفة . ويقول ابن خلكان أيضـاً ، وكان مـدة مقامـه بدمشق (لا يكـون غالبـاً إلاّ عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ويتناويه المشتغلون عليه . هذا ما تحدثنا عنه كتب التاريخ . أمـا ما وجـدناه نحن بعـد الإطلاع والتـدقيق في فلسفته السياسية والدينية فلا يصب في هذا التوجه بل على العكس فلقد ظهر في صورة جديدة أبرزته منشغلاً بمشاكل مجتمعه مثقلاً بهموم معاصريه غيـر يائس ولا متألم ولا متضجر لقد كان الفارابي متفائلاً يؤمن بالتقدم وبقدرة العقل على حل جميع المشاكل فعـاش (المدينـة الفاضلة) مـدينة العقـل ، مدينـة النظام والآخاء والعدل .

ولقد اشتهر الفارابي بصناعـة المنطق ممـا أكسبه لقب المعلم الثاني بعد أرسطو طاليس . وبرع في أبحاثه الفلسفية التي حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ثم بين الفلسفة والدين . ولا شكّ أن الفارابي كان له تأثيره الكبير على

الذين جاؤوا بعده من الفلاسفة وعلى الأخص ابن سينا الذي يعترف بأنه لم يستطع فهم أغراض المعلم الأول في « ما بعد الطبيعة » إلّا بعد قراءة رسالة الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة .

مؤلفاته :

لقد صنف الفارابي مؤلفات ضخمة متنوعة نذكر منها أهمها :

- مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة .
- آراء أهل المدينة الفاضلة .
- كتاب تحصيل السعادة .
- كتاب السياسات المدنية .
- إحصاء العلوم .
- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .
- رسالة في العقل .

وفسّر الفارابي من كتب أرسطو كتاب القياس قاطيفورياس وكتاب البرهان أنا لوطيقا الثاني ـ إلخ[1] .

فلسفة الفارابي :

سنقتصر في بحثنا على الموضوعين التاليين :

أ ـ النفس الإنسانية ، معرفتها الحسية والعقلية .

ب ـ السياسة ، المدينة الفاضلة ومضاداتها .

النفس الإنسانية : معرفتها الحسية والعقلية

تمهيد :

إنّ نظرية المعرفة عند الفلاسفة العرب ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريتهم في الكون . وإذا نحن أردنا أن نحيط علماً بنظرية المعرفة لدى أمثال الفارابي وابن سينا وجب علينا قبل كل شيء أن نتبين نظرة كل منهم إلى العالم . ولما كان

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٩٣ .

المنهج يهمل رأي الفلاسفة في الكون ويؤكد على فهم نظرية المعرفة فقط ، لذا يتوجب علينا أن نشير إلى أن الفارابي وابن سينا أخذا بنظرية الفيض . تلك النظرية الشهيرة التي تفسر لنا كيف وجدت الكثرة في العالم ابتداء من موجود واحد . ومن المؤكد أيضاً أن هذه النظرية كانت أساساً ، بنى عليه الفارابي وابن سينا آراءهما في النفس والعقل الفعّال والعقل الهيولاني والعقل المكتسب .

ولا يخفى على الباحث أن يجد في مجال المعرفة عند الفلاسفة العرب نظريتين :

الأولى : ترى أن الصور العقلية تفيض في النفس الإنسانية من العقل الفعّال وهو آخر العقول السماوية وهذا العقل عند الفارابي وابن سينا وغيرهما هو الذي يزود النفس الفردية بالمعاني الأبدية التي تفيض من العقل الأول بدرجات متتابعة . وتبعاً لهذا يعتقد أصحاب هذه النظرية أن النفس الإنسانية تتحد أو تتصل بالعقل الفعّال فتكتسب منه المعرفة .

الثانية : أما النظرية الثانية وهي أكثر واقعية من الأولى لأنها ترى أن المعرفة ترجع في أولها إلى الأمور الحسية وإلى النشاط العقلي وهو إحدى قوى النفس الإنسانية[1] .

تعريف النفس :

قال الفارابي « النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة »[2] ، ومعنى ذلك أن النفس هي صورة للجسد . وهو نفس التعريف الذي حدده أرسطو طاليس للنفس ، لكن الفارابي نحا منحى أفلاطونيا عندما بحث في طبيعة النفس وأكد أنها جوهر روحاني قائم بذاته وله على ذلك أدلة سنشير إلى بعضها باختصار .

---

(١) قاسم ، محمود ، نظرية المعرفة عند ابن رشد ، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة بدون تاريخ ، ص ٥ .

(٢) أبو ريان ، محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٦١ .

١ ـ إدراك المعقولات : المعقولات معاني مجردة والنفس تدرك المعقولات فلا بدّ أن تكون طبيعتها من طبيعة المعقولات أي لا مادية .

٢ ـ الإدراك المباشر : النفس تدرك ذاتها مباشرة أي بدون آلة .

٣ ـ النفس تدرك الأضداد وهو ليس من طبيعة المادة ، إذا النفس ليست مادية .

بالإضافة إلى أن العقل يقوى في مرحلة الشيخوخة في حين أن الجسد يبدأ بالإنحلال . ويتضح من هذا أن طبيعة النفس تتمايز كل التمايز عن طبيعة الجسد ، مما يثبت ذلك أن النفس الإنسانية تفيض من العقل الفعّال على الجسم المستعد لقبولها ومعنى ذلك أن النفس لا توجد قبل وجود البدن .

قوى النفس :

للنفوس قوى متعددة سنعرض لها بإجمال وليس بإسهاب لأن الموضوع الرئيسي الذي يهمنا هنا هو المعرفة ، ولما كانت تحصل بقوى النفس أصبح من الضروري أن نشير إلى هذه القوى من حيث هي قوى فقط . ثم بعد ذلك نبحث في كيفية حصول هذه القوى على المعرفة .

القوة المنمية :

وتشتمل على المغذية والمربية والمولدة وغايتها حفظ النوع في الوجود .

القوة الحاسة :

وتشتمل على الحواس الخمس المشهورة عند الجميع ، المتفرقة في العينين وفي الأذنين وفي سائرهما وكل واحد من هذه الخمس يدرك حساً ما يخصه وكذلك أيضاً الحس الباطن . فالرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها . وهي كالملك الذي يجتمع عنده أخبار نواحي المملكة .

القوة المتخيلة :

وهي وسط بين الحاسة والناطقة وتحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس . وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها ، وذلك انها تفرد بعضها عن بعض وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة يتفق في

بعضها أن تكون موافقة لما حس وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس .

الناطقة :

وهي التي تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم ولها قوتان : نظرية وعلمية .

النزوعية أو المحركة :

وهي إما شهوانية تشتاق إلى الشيء فتطلبه وإما غضبية تعافه وتبتعد عنه .

ويرى الفارابي أن الحاسة والمتخيلة والناطقة مقرونة كلها بالنزوعية وذلك لأن الإحساس والتخيل والتعقل ليست كافية في أن تعقل دون أن يقترن ذلك تشوق إلى ما أحس وتخيل . . لأن الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت[1] .

المعرفة الحسية :

وبعد هذا العرض السريع لقوى النفس سنحاول أن نوضح كيف تحصل هذه القوى على المعرفة . وبالطبع فالقوى المعنية بتحصيل المعرفة هي القوى المدركة وهي على نوعين : قوى تدرك من ظاهر وقوى تدرك من باطن .

قال الفارابي : « وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس . والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف » .

ويتبين لنا من هذا النص أن المعرفة الحسية تستمد من الحواس فالحواس الخمس الظاهرة تنتزع الصور الحسية من المحسوسات حسب اختصاص كل حاسة ، فالعين للألوان والأذن للأصوات والفم للروائح ، والذوق للطعم والجلد للمس . وتنتقل هذه الصور الجزئية المفككة إلى الحس المشترك وهنا تنتهي عملية الإدراك الظاهر وتبدأ عملية الإدراك الباطن .

ـ الحس المشترك ، يتلقى بدوره هذه الصور التي ترد إليه من الحواس

---

(١) الفارابي ، محمد ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٨٧ وما بعد .

الحس ويحفظها ثم يرسلها إلى القوة المتخيلة ، وقد شبهه الفارابي بالملك . . الذي عندها تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره « الحواس » .

ـ القوة المتخيلة ، وعندما تصل هذه الصور إلى نواحي المتخيلة فأول عمل تقوم به هو أنها تحفظ هذه الصور المحسوسة بعد غيبتها عن الحس ، وهذا العمل جدير بالملاحظة لأنه يمكن المتخيلة من القيام بأهم عمل منوط بها وهو العمل على تفصيل الصور التي أتت من الحس المشترك مخلوطة بعضها ببعض دون أي تمييز بين صنف وآخر . فالمتخيلة هي التي تعمل على التمييز بين الأصناف المختلفة ، ثم إعادة تركيبها وجمعها حسب أجناسها . وتبعاً لهذا تصبح صوراً مهيأة للإنتقال من صور جزئية إلى صور كلية خالصة . لكن هذا العمل ليس في قدرة المتخيلة كما سيأتي فيما بعد . أما التركيبات التي تقوم بها فيمكن أن تكون مطابقة للواقع أو غير مطابقة له .

وبالإضافة إلى كل ما سبق تقوم المتخيلة بفعل المحاكاة . فإنها خاصة من بين سائر قوى النفس ، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها فأحياناً تحاكي المحسوسات وأحياناً تحاكي مزاج البدن . « متى صادفت مزاج البدن رطباً ، حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها » .

وتجدر الإشارة إلى أن الفارابي أكّد أن المتخيلة إذا كانت كاملة وخارقة وصاحبها يمتاز بصفاء النفس والقلب ، يمكنه أن يتصل بالعقل الفعّال فيفيض عليه في يقظته الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الوجودات الشريفة ويراها . فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة ـ بالأشياء الإلهية »[1] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١١٤ و ١١٥ . وانظر في مدكور ، إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، بدون تاريخ ، ص ٧٥ .

الوهم :

وبه تدرك الشـاة عداوة الـذئب ، والعداوة معنى لا يحس مباشرة وإنما أدركه الوهم من المحسوس أي من شكل وهيئة الذئب ، إذن الوهم قوة تـدرك من المحسـوس ما لا يحس وأخيـراً الذاكـرة وهي قوة تحفظ الصـور الآتية من الوهم .

ويتبين لنا مما سبق إن المعرفة الحسية تبدأ بمباشرة الحس للمحسوسات فتحصـل صورهـا فيه ، وينقلهـا إلى الحس المشترك الـذي يؤديها بـدوره إلى المتخيلة ، والمتخيلة تعمل فيها تهذيباً وتنقيحاً ثم ترسلها إلى العقل . لـكن ما يمكن تأكيده هو أن هذه الصـور لم تجرد من المـادة تجريـداً خالصـاً بل تبقى ملتصقة باللواحق المادية . ثم إن المعرفة التي تحصل عليها النفس في الاختبار الحسي . تقتصر فقط على الظواهر الجزئية للأشياء ولا تتعداهـا لفهم الحقائق الـذاتية لهـا ، لأن ذلك من اختصـاص أعلى قوة من قـوى النفس ، هي القوة الناطقة .

المعـرفة العقلية :

المعرفة العقلية هي إدراك الكليات الثابتة بواسطة العقل وللعقل قوتان ، قوة نظرية تحصل المعرفة . وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن . والعقـل النظري على مـراتب : العقل الهيـولاني ، والعقل بـالفعل ، والعقـل المستفاد .

العقـل الهيولاني :

ويسميه الفارابي أيضاً بالمنفعل أو بالقـوة فهو قـوة من قوى النفس مهيأة . لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، ولكن العقـل لا يمكن أن ينتقل من القـوة إلى الفعـل إلا بعـد إدراك صـور المحسـوسـات بـواسـطة الحـواس والمتخيلة ، غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل ليس بقدرة هـذا العقل ، حتى المعقولات بالقوة ليس باستطاعتها أن تنتقـل إلى المعقولات بـالفعل دون تدخل العقل الفعّال . وأكد الفارابي هذا المعنى بقوله : ليس في جواهرها ـ أي المعقولات ـ كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ولا أيضاً في القوة الناطقة ، ولا فيما أعطي بالطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسهـا عقلاً

بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلاً بـالفعل إلى شيء آخـر ينقلها من القـوة إلى الفعل[1] .

العقل بالفعل :

وهو نفس الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات التي انتزعها من المواد ، وإنمـا تصير ـ أي القـوة الناطقـة ـ عقلاً بـالفعـل إذا حصلت فيهـا المعقـولات بالفعل ، ولبيان ذلك نقول : إنه في حال تدخل العقل الفعّال لينقل المعقولات بـالقوة إلى المعقـولات بالفعـل ويعطيهـا العقل الفعـال إلى العقـل الهيـولاني المستعد لقبولها ، عند ذلك ينتقل العقـل الهيولاني من عقـل بالقـوة إلى عقل بالفعل . بالنسبة إلى المعقـولات التي عقلها ، أمـا بالنسبة للمعقولات التي لم يعقلها ، فهو عقل بالقوة[2] .

العقل المستفاد :

وحينما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يعقلها ، كما لـو كانت غير خارجة عن ذاته ، فإنه في هذه الحالة يسمى عقلاً مستفاداً . إذ هو العقـل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة وأصبح باستطاعته أن يدرك حدساً ودون تجريد الصور المفارقـة أي تلك التي لم تكن في مادة أصـلاً بل هي فيض من العقل الفعّال . ولعله من البديهي القول أن رتبة العقل المستفاد هي أعلى درجة يمكن أن يصل إليها الإنسان . وهي خاصة بفئة قليلة من النـاس تخلصت كلياً من علائق المادة فأدركت كافة المعقولات حتى أشـرفت على العقل الفعّـال . فـوهبها المعـارف التي يتلقاهـا من العقول السمـاوية أي من « الله » أو العقـل الأول . وبهـذا يكون الفـارابي قد خـطا الخـطوة الأولى على طـريق المعـرفـة الإشراقية[3] .

---

(١) الفارابي ، محمد ، رسالة في العقل ، دار المشرق ـ بيروت ، تحقيق موريس بـوريج ، ص ١٢ و ١٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

العقل الفعّال :

هو عقل مفارق ، وهو آخر العقول السماوية سميّ فعّالاً وسميّ واهب الصور . أما كونه فعّالاً ، فلأنه يؤثر في العقل الإنساني الذي ينفعل به ، وتسميته واهب الصور هو دلالة على أنه محل الصور العقلية التي يفيضها على الموجودات من جهة ، وعلى العقل المستفاد من جهة أخرى . ولقد جعل له الفارابي دوراً رئيسياً في عملية المعرفة فنسبته إلى العقل الإنساني كنسبة الشمس إلى العين ، فكما أن الشمس تخرج العين من أبصار بالقوة إلى أبصار بالفعل ، فكذلك العقل الفعّال يجعل العقل مدركاً بالفعل بعد أن كان مدركاً بالقوة وكما أن الضوء ينقل الألوان من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل فكذلك العقل الفعّال ينقل المعقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل .

ويتضح لنا مما سبق أن الفارابي اصطدم في المعرفة العقلية بمأزق تمثل في أمرين اثنين : أولهما أن العقل المتفعل ، برغم من أنه مستعد ومهيأ بتكوينه لإدراك ماهيات الأشياء إلا أنه عقل بالقوة . وثانيهما أن الصور المجردة المنتزعة بواسطة الحواس والمحفوظة في الذاكرة . وهي أيضاً معقولات بالقوة . ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة إلى الفعل إلا بعلة فاعلة وفقاً لما قرره أرسطو لذا لجأ الفارابي إلى العقل الفعّال ، الموجود بالفعل للخروج من هذا المأزق . فهو الذي ينقل المعقولات بالقوة إلى المعقولات بالفعل ، وينقل العقل بالقوة إلى عقل بالفعل(١) .

خلود النفس :

لقد تعارضت الآراء حول قضية النفس عند الفارابي حتى ذهب ابن رشد إلى أن الفارابي نفى خلود النفس وقال : إن الخير الأقصى يبلغه الإنسان في هذا العالم عن طريق المعرفة ، وإن الإنسان لا يصبح جوهراً مفارقاً وان النفوس الإنسانية فانية . وذهب آخرون إلى أن الفارابي يقول فقط بفناء الأنفس الجاهلة

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٤ وما بعد . وانظر في آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .

وهم الهالكون الصائرون إلى العدم كالبهائم والسباع وفي رأينا أن موقف الفارابي من خلود النفس هو التالي :

أ ـ نفوس خالدة في النعيم وهي التي بلغت كمال المعرفة المقرون بالعمل فاستحقت السعادة والخلود فيها .

ب ـ نفوس خالدة في الشقاء وذلك لأنها بلغت كمال المعرفة وأعرضت عن العمل بها .

جـ ـ نفوس فانية وهي النفوس الجاهلة التي لم تعرف الخير ولم تسع إليه . فبقيت بحالتها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد ويكون مصيرها الفناء التام .

واستناداً إلى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يمكننا أن نؤكد بأن الفارابي يعتقد بخلود النفوس الجزئية .

السياسة

المدينة الفاضلة ومضاداتها

قبل أن نبدأ في عرض آراء الفارابي السياسية ، كما تظهر في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، لا بدّ من الإشارة إلى عدد من الملاحظات علّها تساعد ، فيما بعد على فهم صحيح لما كان يبغيه الفارابي من دعوته إلى إنشاء المجتمع المثالي .

أولاً : أن كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » هو مجمل عام لكل فلسفة الفارابي وليس فقط لفكره السياسي فالقسم الأول من الكتاب يعرض فيه لأهم المسائل التي كانت موضع اهتمام معاصريه ، كالعلوم الغيبية والمنامات وأسبابها ، والله وصفاته وأسماؤه الحسنى ، والهيولي والصورة ، والفيض ، العقول المفارقة والأجرام الفلكية ، والنفس وقواها ، السعادة والإرادة ، والاختيار ، الوحي والمتخيلة .

ثانياً : آراؤه المعروضة لها مصدران : خارجي وذاتي .

ـــ الخارجي استقاه من الفلسفة الأفلاطونية .

– الذاتي هو نتاج للظروف والعوامل والتطلعات الفلسفية والصوفية كفيلسوف إسلامي .

ثالثاً : أن نظريته السياسية ، ليست نتيجة لدراسة أوضاع راهنة ، أو للتعرف على حاجات جماعة من الناس . بل تعتمد على آرائه في نظم الكون وفي النفس ، ولا يمكن الفصل بين هذه الآراء . من هنا أن آراءه في « المدينة الفاضلة » تشمل البشر الذين يعيشون في المعمورة كلهم . وبالتالي فهي ليست قابلة لأن تطبق في أوضاع وظروف محددة .

ضرورة الاجتماع أو الرابط الاجتماعي :

يرى الفارابي أن الضرورة الطبيعية قد دعت الناس إلى الاجتماع والتعاون وذلك لتحقيق هدفين أساسيين :

الأول : المحافظة على البقاء .

الثاني : بلوغ أقصى الكمال والسعادة .

وكون الإنسان ، عاجزاً عن تحقيق هذين الهدفين بمفرده فهو مضطر للتعاون مع جماعة من الناس ليتوزعوا العمل فيما بينهم ، على أساس تلبية الحاجات الضرورية وتأمين السعادة الحقيقية . لأن تحقيق الهدف الأول يتطلب أشياء كثيرة لسد حاجاته من الغذاء والملبس والمسكن فهي تفوق قدرته المحدودة . والثاني الذي جعلت له الفطرة الطبيعية لا يمكن أن يناله الإنسان بطاقته المحدودة لكونه نتيجة جهد مشترك وهذا هو الفرق بين المجتمع الحيواني والإنساني ، فالأول تحركه الفطرة والغريزة ويقتصر على الأشياء التي تؤمن له البقاء والدفاع . بينما الثاني تحركه الفطرة والعقل لذا فهو يطمح إلى تحقيق الكمال والسعادة . ويرى الفارابي أن جميع الأنظمة الاجتماعية تهدف إلى تحقيق تلك الغاية على الرغم من التفاوت بينها في الطرق والمفاهيم وهذا ما عبر عنه الفارابي قائلاً : وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج ، في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده . . . والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها

إلا باجتماع جماعات كثيرة متعاونين . . فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال[1] .

ولهـذا تكاثـر الناس في المعمـورة من الأرض ، وتكونت الاجتمـاعـات الإنسانية التي تنقسم ـ في رأي الفارابي ـ إلى نوعين :

١ ـ مجتمعات كاملة .

٢ ـ مجتمعات غير كاملة .

والكاملة ثلاث : عظمى ، وسطى ، صغرى .

ـ فالعظمى : اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة .

ـ الوسطى : اجتماع أمة في جزء من المعمورة .

ـ الصغرى : اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

والفارابي يكاد ينفرد بدعوته إلى الاجتماع الأول الذي يجمع الناس كلهم في نظام واحد يحقق لهم السعادة القصوى والخير الأقصى . والذي هـو أكمل المجتمعات الكاملة جميعاً ، ولعلّ ذلك يرجـع إلى تأثـره بتعاليم دينـه ، إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفـة الذي هـو ظل الله في أرضه .

والمجتمعات غير الكاملة ، ولا حاجة للتأكيد بأنها كذلك ، لأنها لم تف بتحقيق الأهـداف المحـددة أعـلاه وهي : المنـزل ، السكـة ، المحلة ، القرية . . . فالمنزل جزء السكة والسكة جزء المحلة ، والمحلة جزء المدينة . بينما تكون القرية بعيدة عن المدينة ولها وظيفـة الخدمـة كتقديم منتجـاتها إلى المدينة .

ومن هنا نرى أن الفارابي يعتبر ، ان الاجتماع الحاصـل في المدينـة هو الحد الأدنى الذي يحقق السعـادة الحقيقية ، ولا يمكن تحقيقهـا بأدنى منـه ، شريطة أن تكون الغاية من الاجتماع الاتجاه إلى الخير الأقصى لا إلى الشـر ،

---

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .

لأن الفارابي يعتبر أن الخير والشر هما نتيجة أعمال الإنسان الإرادية الاختيارية . فلكي تكون المدينة فاضلة والاجتماع فاضلاً لا بدّ من أن تكون المدينة « هي التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية والاجتماع الذي يتعاون به على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة ، هي الأمة الفاضلة[1] .

تشبيه المدينة بالجسم البشري - أو نظام المدينة الفاضلة :

وكما قال د. أبو ريدة ، من الشيق أن الفارابي يشبه المدينة الفاضلة بجسم حي كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم .

فالمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه على تحقيق الحياة وحفظها . وكما أن أعضاء البدن مختلفة متفاضلة بالفطرة والقوى ، متدرجة في المراتب والأعمال حتى تصل إلى عضو واحد رئيسي هو القلب . كذلك المدينة تختلف أجزاؤها فطرة وتتفاضل هيئة ، وتتدرج عملاً ورتبة حتى تصل إلى إنسان واحد هو الرئيس . ولا تكون فاضلة إلّا إذا عكست في نظامها نظام الكون كله من تماسك أجزائه وتسلسل المراتب والمنازل فيه . إلّا إذا كانت « مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها ببعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض » ، فتصير بذلك شبيهة بالموجودات الطبيعية ، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى ، وارتباطها وائتلافها شبيهان بارتباط الموجودات بعضها ببعض وائتلافها ، ومدير تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به سائر الموجودات .

ولكن لا بدّ من التنويه بأن الفارابي أشار إلى أن التشابه بين أعضاء البدن وأجزاء المدينة ، ليس مطلقاً وذلك لأن أعضاء البدن وقواه وأعماله طبيعية عفوية في حين أن أعضاء المدينة وإن كانوا طبيعيين ، فهم يشعرون ويفكرون ويفعلون وبالتالي فإن أفعالهم إرادية[2] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١١٨ وما بعدها .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١١٨ وما بعدها .

القول في العضو الرئيسي :

يـريد الفـارابي أن يوضـح الأهمية الكبـرى التي يعطيهـا لرئيس المـدينة الفاضلة فهو كالقلب في البدن . فـالقلب هو أكمـل الأعضاء وأتمهـا في نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ودونه أعضاء رئيسية لما دونها ورياستها دون رياسـة الأول ، وهي تحت رياسـة الأول ترأس ، وتـرأس كذلك رئيس المدينة فهو أكمل الأعضاء فيما يخصه وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين. ويعتقـد الفارابي بـأن القلب يتكـون أولاً ، ثم يكون السبب في تكـوين سائـر الأعضاء ، وإعطـائها قـواهـا ومراتبها . ويعمل على إزالة الخلل الحاصل لها كذلك رئيس المدينة ، يوجـد أولاً ثم يؤسس المدينة وأجزاءها ويتولى رفدها بما يزيل عنها الخلل .

وكما أن الأعضاء في البدن تقوم بأفعالها الطبيعيـة ، ابتداء من الخسيس حتى الشريف . أي حتى تصل إلى القلب ، كذلك الأجـزاء في المدينـة تقوم بأفعالها الإرادية حسب غرض الرئيس ، ابتـداء من الفئة التي تخـدم ولا تخدم وصعوداً حتى تصل إلى الرئيس .

ويحاول أن يعلل خسة الأفعال فيدعي بـأنها ربما كانت في هذا الوصف لسهولة الأعمال التي تأتيها كفعل المثانة والأمعاء السفلى .

وما أن ينتهي الفارابي من المقارنة التي أقامها بين رئيس المدينة من جهة والقلب كرئيس للبدن من جهة أخرى .

وبعد أن حدد مراتب الأعضاء والأفعال الخاصة بكل رتبة وما يتناسب معها انتقل إلى القول : بأن نسبة رئيس المدينة إلى أجزائها كنسبة السبب الأول إلى الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الأول ، وكذلك أجـزاء المدينـة تحتذي حذو رئيسها الأول على الترتيب لذا ينبغي أن تبنى المدينة الفـاضلة على نفس الترتيب والنظام الذي بني عليه الكون . . . فهو الرئيس الذي لا يرأسه أحد وهو يرأس الجميع وبالإستنتاج يمكن القول بأن المدينة تنهار إذا فسد الرئيس .

شروط الرئاسة ؛ أو خصال الرئيس :

ثم يعمد الفارابي إلى الإعلان بأن الرئاسة ينبغي أن لا يطالها أي إنسان لأن الرئيس برأيه هو الذي يملك استعداداً فطرياً ثم ينمي ويطور هذا الاستعداد بواسطة التدريب والتعليم ويشير إلى هذا المعنى بقوله « الرئاسة » إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها والثاني بالهيئة والملكة الإرادية . وهذا الرئيس الحاصل على مواهب فطرية وتهيئة صحيحة مطلوب منه أن يستكمل قوته النظرية بالمعقولات حتى يصبح عقلاً ومعقولاً بالفعل . ومطلوب منه أيضاً أن تكون قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال وذلك لأن الفارابي يهدف من تهيئة رئيسه لقيادة أهل المدينة الفاضلة إلى الخير والسعادة الحقيقية وهذه لا تكون إلّا برئيس تمكن من الاتصال بالعقل الفعّال ، واهب الصور إلى العقل الإنساني والاتصال بالعقل الفعّال يتم بطريقين :

- إما عن طريق التأمل والتفكير ، وإما عن طريق المتخيلة القوية التي هي مصدر النبوة والوحي .

وعندما يتم عن طريق التأمل والتفكير والنظر بواسطة العقل المستفاد يكون حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ذلك إن هذا الاتصال هو مصدر المعارف الفلسفية كلها . كما وأنه إذا تم بواسطة القوة المتخيلة يصبح نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات لأن المتخيلة « مصدر الإلهام والوحي والرؤى النبوية . وهذه المرحلة هي أسمى ما يمكن أن يصل إليها بنو البشر .

وأكد الفارابي هذا المعنى بقوله : وهذا الإنسان هو في أكمل المراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة وتكون نفسه متحدة بالعقل الفعّال . وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . ويتصف بالقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة ، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة . . . وأن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه . . وأن يكون له جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات . لذلك يصح القول على الرئيس الذي أضفى عليه الفارابي كل الصفات الخلقية والفلسفية انه أفلاطون في ثوب النبي محمد ﷺ « دي بور » ، وهذا الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر

أصلا هو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تجتمع فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة جسمية ونفسية وعقلية وخلقية قد فطر عليها .

ـ أن يكون تام الأعضاء تساعده قواها على إنجاز الأعمال الخاصة بها .
ـ أن يكون جيد الفهم والتصوّر لكل ما يقال له .
ـ أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ويدركه .
ـ أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل ، فطن له على الجهة التي دلّ عليها .
ـ أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة .
ـ أن يكون محباً للتعليم والإستفادة منقاداً له سهل القبول .
ـ أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح .
ـ أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله .
ـ أن يكون كبير النفس محباً للكرامة .
ـ أن يكون الدرهم والدينار ، وسائر أغراض الدنيا هين عنده .
ـ أن يكون محباً للعدل وأهله . مبغضاً للجور والظلم وأهلهما .
ـ أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل .

هذه هي الصفات الفطرية التي يرى الفارابي أنه يجب أن تكون في الرئيس الأول . واجتماعها من غير شك في إنسان عسر نادر ، لذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس ، فإذا لم يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه الخصال آلت الرئاسة الثانية إلى من اجتمعت فيه ست شرائط :

شروط الرئيس الثاني .
ـ أن يكون حكيماً .
ـ أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن التي دبرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها .
ـ أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه في ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين .

ـ أن يكون له جودة رويَّة وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث ويهدف إلى صلاح حال المدينة .
ـ أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين . وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .
ـ أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب .

وفي الوقت الذي لا يوجد فيه شخص يتصف بخصال الرئيس الثاني ، يعمد الفارابي إلى اقتراح فكرة المجلس الرئاسي .

المجلس الرئاسي :

أما في حال عدم وجود الرئيس الثاني ووجود اثنان : أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين للمدينة الفاضلة .

ولا يمانع الفارابي أن تتوزع الخصال في عدة أشخاص فمثلاً أن تكون الحكمة في واحد فقط وحفظ الشرائع في آخر وهكذا حتى آخر الصفات كانوا هم الرؤساء شريطة أن يكونوا متلائمين وأن تكون الرئاسة لصاحب الحكمة .

ويتبين لنا مما تقدم أن الفارابي يركز على الحكمة كصفة أساسية في الرئيس بحيث أن وجوده رهن بوجودها . ثم ماذا يحدث لو فقدت الحكمة ؟.

يرى الفارابي أنه ، متى اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس يأمر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرضت للهلاك . فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك[1] .

ولما كان العلم الصحيح والعمل الفاضل هو ما يميِّز المدينة الفاضلة عن مضاداتها ، لذا نرى ضرورة أن نعرض لأهم الآراء والأعمال المشتركة بين أهلها .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٢٧ وما بعدها .

المعارف المشتركة لأهل المدينة الفاضلة :

١ ـ معرفة السبب الأول وصفاته .

٢ ـ معرفة الجواهر المفارقة وأوصافها .

٣ ـ معرفة الأجرام السماوية وأوصافها .

٤ ـ معرفة الأجسام الطبيعية وكيفية تكونها وفسادها ، وخضوعها لنظام محكم متقن .

٥ ـ معرفة الإنسان وقواه النفسية ، وكيفية إفاضة العقل النور عليه .

٦ ـ معرفة الرئيس الأول وكيف يوحى إليه ، ثم الرؤساء الذين يخلفوه .

٧ ـ معرفة المدينة الفاضلة والسعادة المطلوبة من قبل أهلها .

هذه هي المعارف المشتركة التي ينبغي على كل أهل المدينة الفاضلة أن يعرفوها ، ومعرفتها عندهم لا تكون بطريقة واحدة لكونهم يتفاوتون في مستوى الفهم والإدراك . لذا فالحكماء والفلاسفة يعرفونها بالبراهين وباستبصاراتهم الخاصة . والذين يلونهم يأخذونها من الحكماء عن طريق التصديق والثقة . وباقي الناس يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها أي بالصور والأمثال والتشابيه .

مضادات المدينة الفاضلة

لقد ربط الفارابي مصير المدينة الفاضلة بكل مؤسساتها ، بمصير رئيسها . فطالما توفر لها رئيس يتصف بصفة الحكمة ويقودها إلى طريق السعادة المطلقة ، تبقى المدينة مترابطة متماسكة ، أما في حال عدم توفر الحكمة في الرئاسة ، فلا بدّ من هلاك المدينة ، يبرز ذلك في انصراف الفرد عن إتقان عمله ، وفي أعراض الناس عن السعادة الحقة والعلوم وطرق الكمال ونشوء مدن مضادة تعتنق آراء قديمة فاسدة . يذكر الفارابي أربعة أنواع منها : المدينة الجاهلة ـ المدينة الفاسقة ـ المدينة المتبدلة والمدينة الضالة .

١ ـ المدينة الجاهلة :

هي التي يجهل أهلها السعادة الحقيقية ، ولا يعيرونها أي اهتمام ، وإن أرشدوا إليها تبقى بالنسبة لهم خارجة عن دائرة فهمهم ومعتقداتهم ، لأنهم

أخذوا بالخيرات الزائفة ، كسلامة الأبدان واليسار والتمتع باللّذات ومظاهر العظمة والكرامة وسعادة أهل هذه المدينة في اجتماع كل هذه المطالب ، وشقاؤهم بفقدانها وهي أقسام منها :

أ ـ الضرورية ، هي التي اقتصر أهلها على الضروري لحفظ الحياة ، فتعاونوا على تأمين الغذاء والملبس والمسكن .

ب ـ البدالة ، أن تجميع الثروة هو الهدف الأقصى لهذه المدينة فالتعاون قائم بين أهلها لتحقيق هذه الغاية بالذات .

جـ ـ الخسة والشقوة ، حيث أن نيل اللذة من المأكول والمشروب والمنكوح والتمتع بها ، مع بعض الأعمال الهزلية هو المقصد النهائي لأهلها .

د ـ الكرامة ، أن همهم الوحيد طلب المجد والعظمة وتحقيق الشهرة ونيل الألقاب (ذوي فخامة وبهاء) عند الأمم والناس .

هـ ـ الجماعية ، العمل على جعل الأفراد أحراراً ، بحيث يمارس كل فرد ما يشاء ، دون معارض أو منازع لا يمنع هواه في شيء أصلاً .

و ـ مدينة التغلب ، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين أن يقهرهم غيرهم وتكون سعادتهم في اللذّة التي تنالهم من الغلبة .

٢ ـ المدينة الفاسقة :

تتفق بآرائها مع آراء أهل المدينة الفاضلة ، وتعلم الله والعقول والسعادة ولكن أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلة .

٣ ـ المدينة المتبدلة :

هي التي كانت في الماضي تتبنى آراء أهل المدينة الفاضلة ، وأفعالها ثم تخلت عنها فيما بعد ، واستبدلتها بآراء وأفعال فاسدة .

٤ ـ المدينة الضالة :

هي التي تعتقد في الله والسعادة والعقول آراء فاسدة ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، لكنه سار على خطة الضلال ، واستعمل التمويه والغرور والخداع مع الناس .

٥ ـ النوابت :

والملاحظ أنهم يوجدون في المدن الفاضلة ولكنهم يعيشون على تخومها في الوادي ويجب استبعاد الانس منهم أو قتله كالحيوانات المتوحشة . وهم أشبه بالأشواك النابتة بين الزروع أو بالبهائم . . وهم مجتمع الجريمة أو هم كالمرض السرطاني في المدينة .

ويخلص الفارابي إلى القول ، بأن ملوك هذه المدن ، وكذلك سائر من فيها ، مضادون لملوك المدن الفاضلة ، وسائر من فيها . ويقول أيضاً أن ملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحد بعد آخر ، أو الذين يتواجدون كجماعة متلائمين في مدينة واحدة أو في مدن كثيرة ، هم كنفس واحدة وكجماعة واحدة ، يعملون لتحقيق الهدف العام للمدينة الذي هو السعادة . وهنا يعرض الفارابي رأيه في السعادة التي هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ، ولا في وقت من الأوقات ، لينال بها شيء آخر . فالسعادة الحقيقية لا تنال إلّا بالاتصال بالعقل الفعّال . لأن هدف الإنسان الأخير هو الترقي في معارج الوجود الروحاني ، واللحاق بعالم الكائنات المفارقة لكل ما هو مادي ، إلا أنّ رتبته تبقى دون رتبة العقل الفعّال . ولكن كيف يبلغ الإنسان السعادة ؟ هذا ما يوجزه الفارابي بقوله : بأفعال ما إرادية ، بعضها فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأي أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة ، تحصل على هيئات ما ، وملكات ما مقدرة محددة . وبالطبع فإن الأفعال الجميلة هي التي تنفع في بلوغ السعادة ، كما وأن الأفعال القبيحة تعوق عن السعادة[1] .

آراء أهل المدن المضادة :

في معرض كلام الفارابي عن آراء أهل المدن الجاهلة والضالة التي تقوم ديانتها على آراء قديمة فاسدة . يعرض رأي البعض ببعض القضايا الأساسية ، كالداء السبعي ، والمجتمع ، والعدل والخشوع .

(١) المرجع نفسه ، ص ١٣١ و ١٣٢ .

فالداء السبعي أو « فلسفة القوة الوحشية » أو تنازع البقاء ، حيث يقول البعض : إننا نرى الموجودات في الكون الطبيعي متضاربة متغالبة من أجل البقاء ، وهذه المغالبة وهذا الصراع تفعله الموجودات الطبيعية بالفطرة والغريزة . فالطبيعة تعطي الكائن الوسائل ليحفظ وجوده من جهة ، ولمدافعة الأعداء من جهة ثانية . بل هي تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى ، أو إخضاعها واستخدامها ، حتى يتخيل كل واحد أن الوجود من حقه وحده ، وكل ما عداه فهو لخدمته . وإلا فهو من الأمور الضارة ، فلا يجوز استبقاؤه . وهذا ما يشاهد بين الحيوانات التي تتواثب ، وتحاول إفساد بعضها البعض لا لشيء إلّا للإفساد . فهي تتصارع وتتضارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، أو يستخدمه لمصالحه ، وكأن كل حيوان طبع على أن لا يرى لغيره حقاً في الوجود ، وأن وجود غيره ضار له ، فاستبقاؤه غير جائز . لذا فالحياة للأقوى ، والحيوان الأشد قهراً هو الحاصل على الوجود الأتم . وتأكيداً لهذا المفهوم يقولون إن هذا هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها . أن هذه « فطرة » الموجودات وهي الحالة الطبيعية لها . ويزعمون أيضاً أن الناس بما لهم من اختيار وروية عقلية ، عليهم أن يسيروا على نهج الموجودات الطبيعة ، بحيث تكون المدن متغالبة ، متهارجة ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختص به فرد لكرامة أو لشيء آخر . وإذا كان ذلك كذلك ، فيرى قوم أن لا حب ولا ارتباط لا بالطبع ولا بالإرادة ، وانه ينبغي أن يبغض كل إنسان كل إنسان ، وأن ينافر كل واحد كل واحد . فكل تآلف أو ارتباط بين الأفراد هو نتيجة ضرورة وحاجة ، أي لواقع خارجي ومن الطبيعي أن يزول هذا الارتباط والتآلف بزوال الضرورة ليعود الأفراد إلى التنافر والافتراق ، وإثبات الوجود الأكمل يكون بسيطرة القاهر على المقهور[1] .

أساس الرابط الاجتماعي :

يرى قوم بأن الرابط الاجتماعي ، يكون بالقهر الذي يمارسه قائد على

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٥١ وما بعدها .

مجموعة من النـاس ، ثم يستعبدهم ويقهـر بهم آخرين . وقـال آخرون : بـأن الإشتراك في الولادة من والد واحد ، يجعل الأبناء يتآلفون ويتحابون ويتعاونون على قهر الآخرين ، وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم . وآخرون وجدوا أن التصاهر يشكل رابطاً مهماً لما يمكن أن تفعله الزوجة والأولاد من حل الخلافات بين الفئات والطوائف . وثمـة أناس رأوا أن الارتبـاط هو بـاشتراك في الـرئيس الأول الذي وحّدهم تحت سلطته . ورأى البعض بأن الارتباط يكون في الإيمان أو في الأخلاق والمعاهدات . وجعله البعض الآخر في الجنس أو في التشـابه في الخلق والإشتـراك في اللغة . وأخيـراً قال آخـرون بأن الارتبـاط يكون في المشاركة في المنزل أو السكة أو المحلة أو غيرها . أو يكون في الصناعة أو في الأكل أو دفع الأخطار .

القول في العدل :

قالوا : إن كل ما هو سائـد بين الأفراد من صـراع وتغالب على السـلامة والكـرامة واليسـار واللّذات ، وما يؤدي إليهـا ، ينبغي أن يسـود بين الـطوائف لكسب هذه الأشياء بالذات بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى ، وأن تكون القاهرة هي الفائزة السعيدة المغبوطة . وهم يـريدون بـذلك نقـل ما وجدوه في عالم الطبيعة والحيوان على عالم الإنسان . فالتغالب والقهر شيء في الطبيعة ، والاستعباد والإذلال والتسخير كل أشياء في الطبيعة . ولما كان ما في الطبيعة عدلاً ، فذلك كله عدل ، وهو « الفضيلة » فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل، وتأدية المقهور الخدمات التي تنفع القـاهر أيضـاً من العدل، إذا ما ينبغي أن يسيطر على علاقات الناس هو العدل الطبيعي . وكل ما يقـال عن العدل في البيع والشراء ورد الأمانات وعن عدم ارتكاب الظلم وغيره هو ناتج عن خـوف أو ضعـف . فكل إتفـاق يعقد بين اثنين أو طـائفتين ، هو نتيجـة لتعادل القوى من جهة ولأن الاستمرار به يؤدي إلى الفناء المؤكد من جهة ثانية . لذلك كل اتفاق آني يزول بزوال الضرورة التي فرضته . ويحدث أن ينشأ أناس آخرون يرون هذا الاتفاق فيحسبونه العدل ، وهم لا يعلمون أنه نتيجة عجز وإخفاق .

القول في الخشوع :

هو الطريقة التي اتخذها البعض من الناس لكسب الكرامة والأموال واللذّات بعد أن اكتشفوا العجز في أنفسهم عن القيام بالتغالب والكفاح لأجل الوصول إليها ، فاتخذوا مظهر الزهد ونكران الذات ليخفوا حقيقتهم من جهة والدعوة إلى الصلوات والتسابيح وترك خيرات الدنيا لنيل خيرات الآخرة ليموهوا ويخادعوا بها الناس من جهة ثانية . وكلها أبواب من الحيل والمكايدة على قوم لقوم ، فإنها حيل ومكايد لمن يعجز عن المغالبة على هذه الخيرات بالمصالحة والمجاهدة . وهذا ما يحدث لمن يعجز عن صيد الوحوش بقوة السلاح فيلجأ إلى الحيلة والخداع والتمويه حتى يحصل عليها .

وأخيراً ، نشير إلى أن « البارون كرادفو » أكّد أن الفارابي في وصفه للمدن « الناقصة » قريب جداً من آراء الفلاسفة المحدثين من ذلك وصفه لرأي البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة في المجتمع الإنساني ، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته ولقاعدة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء للفيلسوف الألماني نيتشه .

نظرة عامة حول آراء الفارابي

يتفق معظم الباحثين على أن الفارابي تأثر في مدينته الفاضلة بجمهورية أفلاطون ، وأبرزوا وجوه التقارب بينهما في المسائل التالية :

- صفات رئيس المدينة الفاضلة تكاد تكون هي عينها صفات حاكم جمهورية أفلاطون ، ففكرة الحاكم الفيلسوف فكرة أفلاطونية معروفة . واشتراط الحكمة في الحاكم الفرد ، أو في جماعة الحكام ، هدفه الأساسي تمكين المدينة من مشرع يحكم بالعدل ويسن القوانين العادلة المتلائمة مع معطيات العصر وتطورات الزمان . ونحن نجد أن بينهما تبايناً من حيث أن حاكم الجمهورية عليه أن يمارس الحياة العملية وينجح فيها قبل أن يستلم الحكم بينما نجد رئيس المدينة الفاضلة يعفى من هذا الشرط في حال اتصاله بالعقل الفعّال فضلاً عن أن الفارابي يشترط في رئيسة صفة النبوة وأفلاطون يتجاهلها .

وهناك تشابه اخر يمكن ملاحظته تمثل في قول الفيلسوفين بوجود مدن مضادة للمدينة الفاضلة .

ـ إن أهم صفة ينبغي أن تسيطر في المدينة الفاضلة هي صفة التعاون بين أفرادها لتحقيق السعادة . كذلك مبدأ توزيع العمل في جمهورية أفلاطون هو الكفيل بتحقيق عدالة الفرد وعدالة المجتمع .

وكما رأى أفلاطون أن الجمهورية الفاضلة كانت قائمة عندما كانت الآلهة تعنى مباشرة بالناس . ثم بعد ذلك نشأت المدن المضادة . كذلك يبدو أن الفارابي تصور وجود المدينة الفاضلة في عصر النبوة المحمدية . ومما يرجح هذا الرأي كون المدن المضادة الجاهلة ، والمتبدلة ، والفاسقة ، والضالة يمكن أن نجد لها دلالة في ذلك العصر . فالجاهلية مثلاً هي المدن التي وصلتها الدعوة الإسلامية ولكنها تصرّ على حياة الفسق ، أما المتبدلة فتنطبق أوصافها على أهل الردة ، وأخيراً الفاسقة وتسميتها إسلامية تعود إلى المعتزلة الذين اعتبروا أن مرتكب الكبيرة فاسق . وإذا ثبت صحة ذلك يكون الفارابي قد خضع في آرائه لتأثير عاملين أساسيين : إسلامي وأفلاطوني .

أما في عرضه لآراء المدن المضادة فهو نفسه يصفها بأنها آراء فاسدة قديمة . وفي رأي البعض أن كلامه على آراء المدن المضادة هو رفض لواقع قام عليه المجتمع الذي كان يعيش فيه ، المجتمع الذي تزاحمت فيه بقايا حضارات مختلفة ، وتيارات دينية وفكرية وسياسية متباينة متناقضة ، مجتمع تعددت فيه الروابط الاجتماعية على الصورة التي حللها الفارابي في الفصول الأخيرة من « آراء أهل المدينة الفاضلة » التي يتحدث فيها عن أنواع الروابط الاجتماعية السائدة في المدن الجاهلية والضالة والقائمة على الغلبة أو العصبية القبلية أو الدينية أو المذهبية . والتي تعتمد على مفاهيم مغلوطة يقصد منها خداع الناس والحصول على ولائهم بمختلف الطرق والوسائل غير الشرعية .

موضوعات للمعالجة خاصة بفلسفة الفارابي

الموضوع الأول :

قال الفارابي في كتاب المدينة الفاضلة :

« كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج ، في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء ممّا يحتاج إليه . . . ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية ، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . . .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التّام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطر والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب . . . كذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطر ، متفاضلة الهيئات وفيها إنسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس .

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها ، قوى طبيعية وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية » .

أ ـ اشرح هذا النص وفصّل أنواع الاجتماعات الإنسانية الكاملة وغير الكاملة ؟ (سبع علامات) .

ب ـ ما الشرائط (الصفات) المطلوبة في الرئيس الثاني للمدينة الفاضلة ، ولِمَ جعلها الفارابي أقل عدداً من خصال الرئيس الأول ؟ (أربع علامات) .

جـ ـ لِمَ تَهلَكُ المدينة الفاضلة وما أنواع المدن المضادّة لها ؟ عرّف بكل واحدة منها . (خمس علامات) .

د ـ ابدِ رأيك في المدينة الفاضلة التي تصورها الفارابي . (أربع علامات) .

(دورة ١٩٧٩ الأولى)

الموضوع الثاني :

- قال الفارابي في كتاب المدينة الفاضلة : « وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمّها في نفسه وفي ما يخصّه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورئاستها دون رئاسة الأول وهي تحت رئاسة الأول تَرئِس وتُرأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة في ما يخصّه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله ، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرئسون آخرين . وكما أن القلب يتكوّن أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن . . . كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها . . . وتلك أيضاً حال الموجودات : فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة فإن أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب » .

أ - بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .

ب - وضّح السبب الذي دعا الفارابي إلى الاهتمام بخصال الرئيس الأول ثم تكلّم بتفصيل على هذه الخصال من حيث ضرورتها في بناء المدينة الفاضلة . (سبع علامات) .

جـ - اذكر أنواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة وتكلّم على بعض آرائها . وابدِ رأيك فيها . (سبع علامات) .

الموضوع الثالث :

- قال الفارابي :

« والمدينة الجاهلة هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . إن أرشدوا إليها لم يقيموها ولم يعتقدوها ، وإنّما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة إنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة ، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتّع باللذات ، وأن يكون مخلّى وهواه ، وأن يكون مكرماً ومعظماً . فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلة » .

أ ـ اشرح المعاني الواردة في هذا النّص. (ثلاث علامات) .
ب ـ بيّن أنواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة ثم فروع المدينة الجاهلة (سبع علامات) .
جـ ـ تحدث عن آراء أهل المدن المضادة في تنازع البقاء والارتباط الاجتماعي . (ست علامات) .
د ـ ابدِ رأيك في كلام الفارابي على هذه المدن المضادة وآرائها. (أربع علامات) .

الموضوع الرابع :

ـ قال الفارابي :

« والمدن الجاهلة والضالّة إنما تحدث متى كانت الملّة مبنيّة على بعض الآراء القديمة الفاسدة : منها أن قوماً قالوا إنا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادّة وكلّ واحد منها يلتمس إبطال الآخر . . . وإن هذه الحال طبيعة الموجودات ، وهذه فطرتها . والتي تفعلها الأجسام الطبيعيّة بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإرادتها والمروية برويّتها . ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام ، ولا استئهال يختصّ به أحد دون أحد لكرامة أو لشيء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحّداً بكل خير هو له ، وأن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره ؛ وإن الإنسان الأقهر لكل ما يناوئه هو (الإنسان) الأسعد » .

أ ـ وضّح المعاني الواردة في هذا النص . (سبع علامات) .
ب ـ عرّف بالمدن المضادة للمدينة الفاضلة وتحدّث بتفصيل عن آرائها في الاجتماع والسياسة . (ثماني علامات) .
جـ ـ ابدِ رأيك في موقف الفارابي من هذه المدن المضادة ومن آرائها . (خمس علامات) .

الموضوع الخامس :

ـ قال أبو نصر الفارابي :

« فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما يُنال أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها . . . فالمدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يُتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . . . والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه . . . غير أن أعضاء البدن طبيعية ، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (أربع علامات) .

ب ـ وضّح ضرورة الاجتماع وأنواع الاجتماعات عند الفارابي . (سبع علامات) .

جـ ـ فصّل رأيه في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة . (خمس علامات) .

د ـ قارن موقفه بموقف ابن خلدون في ضرورة الاجتماع . (أربع علامات) .

الشيخ الرئيس ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧ م)

حياتـه :

ولـد أبو علي الحسين بن عبـد الله بن سينا في افشنـة عام ٣٧٠ هـ على رواية القفطي ، وابن خلكان ، وعام ٣٧٥ هـ حسب رواية ابن أصيبعة ، وكان أبوه من بلخ وأمه من افشنة . وهي قريـة من بخارى ، ثم انتقـل ابن سينا مـع أسرته إلى بخارى وبها تعلم القرآن والآداب وهو في سن العاشرة . ثم اشتغـل بالفقه ، وتتلمذ في ذلك لإسماعيل الزاهد واشتغل بالمنـطق والهندسـة وتتلمذ لأبي عبد الله الناتلي . ثم فارقه الناتلي وأخذ ابن سينـا يطالـع الكتب ويحصل العلم بنفسـه . فدرس العلوم الـطبيعية والإلٓهيـة وبرز فيهـا واشتهر ذكـره وأخذ بمعالجة المرضى وهو إذ ذاك من أبناء ست عشرة سنة .

ولقد كان ابن سينا شغوفـاً بتحصيل العلوم ولا يعـوده من ذلك نصب ولا ملل ولعلّ ذلك يبدو واضحاً مما رواه ابن سينا عن نفسه عما لاقاه من مشقة في فهم كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، حتى قرأه أربعون مـرة فلم يستطع فهم أغراضه ، إلى أن وقع في يده صدفة كتاب للفارابي في نفس الموضوع ، فقرأه وفهم أغراض هذا الكتاب ، ففرح بذلك فرحاً عظيماً وتصدق كثيراً على الفقراء وشكر الله تعالى . وكان يحكم بخارى الأمير نوح بن منصور ، واتفق أن أصيب بمرض عجز الأطباء عن علاجه ، فاستدعي ابن سينا لعـلاجه ، وعـالجه حتى برىء وكانت مناسبة جيدة إذ أتاحت له التعرف على كتب الأوائل المحفوظة في مكتبة السلطان . فطالع هذه الكتب واستفاد من ذلك إفادة عظيمة . وحدث أن

توفي والده وكان عمره ٢٢ سنة تعاطى بعدها الرحلة في البلدان يتصل بالعلماء والأمراء واستلم الوزارة في همذان مرتين ، واشترك في بعض الحركات السياسية واعتقل بضعة أشهر في قلعة فردخان .

ولقد أكمل تاريخ حياة الرئيس ابن سينا تلميذه الجوزجاني الذي قال : كان يجتمع كل ليلة بداره في همذان طلبة العلم يقرأون عليه كتب الشفاء والقانون ، وكان يشتغل بالتدريس بالليل لاشتغاله بالنهار في خدمة الأمير ، وتوفي عام ٤٢٨ هـ .

وامتازت حياة ابن سينا بكونها مضطربة وأسفارها كثيرة ، وكان ينتهز الفرص لكتابة مؤلفاته العديدة ، فكان يكتب أحياناً أثناء السفر وأحياناً أثناء الفراغ من خدمة الأمراء وأحياناً أثناء الاعتقال(١) .

كتبه :

ألّف ابن سينا في جميع فروع الفلسفة كتباً جامعة مطولة كالشفاء أو مختصرة كالنجاة . ثم مال إلى تأليف الرسائل الصغيرة ، ويروي ابن خلكان أن مؤلفات ابن سينا تبلغ المائة . وله أيضاً مؤلف ضخم سمّاه الإشارات والتنبيهات . ثم يذكر أن له كتاب الحكمة المشرقية وهذا الكتاب إلى الآن لا يعرف عنه شيئاً .

ولقد كان ابن سينا بنوع خاص مثالاً للإنسان الشامل للثقافة في العصر الوسيط . ألّف رسالة في الصلاة ، وشرح العديد من الصور القرآنية .

هذه المؤلفات التي اعتمدت في انطلاقها على كتب الفارابي وانتهى بها الأمر إلى كشف هذه الأخيرة والتغطية عليها نظراً لسعتها وشمولها .

ولمّا كان المنهج يتطلب منا دراسة النفس عند ابن سينا ، فإننا سنعالج في بحثنا هذا كل القضايا النفسية التي تطرق إليها في كتبه المختلفة ، وفي بعض

---

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، دار مكتبة الحياة ، بيروت سنة ١٩٦٥ ، شرح وتحقيق د . نزار رضا ، ص ٤٢٧ .

رسائله كقضية تعريفها وإثبات جوهريتها وروحانيتها ووجودها وحدوثها ومراتبها وخلودها . . . ثم ننتقل إلى بحث أنواع المعارف التي تصدر عنها .

تمهيد

النفس من أهم الموضوعات التي شغلت ابن سينا ، واحتلت مكاناً خاصاً في فلسفته فهو « يفرد » لها رسائل كاملة ، أحصى الأب قنواتي منها حوالي ٣٠ رسالة . ويفرد ابن سينا للنفس القصص الرمزية مثل قصة ـ حي بن يقظان ـ وقصة ـ سلامان وأبسال ـ وغيرهما كما أنه يخص النفس بفصول عدة في أهم مؤلفاته الفلسفية ، كالشفاء والنجاة والإشارات . ويرى ابن سينا أن المنهج القويم يحتم علينا أن نبدأ أولاً بإثبات النفس . « من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم ويثبت انيّته فهو معدود عند الحكماء ، ممن زاغ عن محجة الإيضاح فواجب علينا أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها » . ويعطي ابن سينا أهمية كبرى لدراسة النفس ، لأن من عرف نفسه فقد عرف ربه ومعرفة الله هي مصدر السعادة في الدنيا والآخرة . واستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ نسوا الله فأنساهم أنفسهم ﴾. فالله علّق نسيان النفس بنسيانه وتلك قرينة على أن تذكره بتذكرها ومعرفته بمعرفتها .

ولمّا كان المنهج القويم يحتم على ابن سينا أن يجعل من إثبات النفس مقصداً أول يجب البدء به ، لذا نراه يسوق الأدلة واحداً تلو الآخر لإثبات النفس . وسنعرض لهذه الأدلة بالتفصيل للوقوف على أصالة وعبقرية ابن سينا في فهمه للنفس الإنسانية . ولكن قبل ذلك سنشير باختصار إلى تعريف ابن سينا للنفس الإنسانية .

ـ تعريف النفس :

يعرف النفس بأنها : « كمال أول لجسم طبيعي آلي له الحياة بالقوة »[1] ولا أرى ضرورة لإعادة شرح هذا التعريف لأنه مأخوذ بكليته عن الفارابي

(١) ابن سينا ، الشفاء الطبيعيات ، م ٦ ، ص ٢٧٨ ، ٢٨٠ والنجاة ، ص ١٥٨ .

وأرسطو . ولقد شرحناه فيما سبق شرحاً وافياً . إن النفس هي قوة وصورة وكمال ، فهي قوة بالقياس إلى فعلها ، وصورة بالقياس إلى المادة الملتصقة بها ، وكمال بالقياس إلى النوع الحيواني أو الإنساني . وكان ابن سينا قد شعر بابتعاده عن أفلاطون ، فعاد يؤكد بأن النفس هي جوهر روحاني قائم بذاته فضلاً عن أنها صورة من حيث صلتها بالجسم[1] .

وبهذا نراه يوفق بين مفهوم أفلاطون الذي اعتبرها جوهر وبين مفهوم أرسطو الذي اعتبرها صورة للبدن .

وفي موضع آخر يقول : أعلم أن النفس كجنس واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام : النباتية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث ينمو ويتغذى ويتولد . الحيوانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . الإنسانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي من حيث يدرك الأمور الكلية .

البراهين على وجود النفس

١ ـ البرهان الطبيعي أو برهان الحركة :

يتخذ ابن سينا من الحركة وتقسيمها دليلاً لإثبات النفس . أما الحركة فمنها القسرية مثل حركة الجسم إذا تحرك بفعل محرك خارجي وكذلك كحركة الحجر إذا دفعته بالعصا من مكان لآخر ، ومنها الحركة غير القسرية وهي على أنواع :

حركة تحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط الأجسام الثقيلة من أعلى إلى أسفل . وحركة تحدث ضد مقتضى الطبيعة كحركة الإنسان الذي يمشي على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يستلزم السكون ، وكحركة الطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض . وهذه الحركة

(١) مذكور ، إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٠١ .

المضادة للطبيعة تستلزم محركاً زائداً على البدن وهو النفس (الإدراك) . يقول ابن سينا : « فبيّن أن للحركتين علتين ، وأنهما مختلفتان إحداهما تسمى طبيعة وثانيتهما تسمى نفساً أو قوة نفسانية ، فقد صح من جهة الحركة وجود القوى النفسانية[1] .

٢ ـ البرهان السيكولوجي :

لاحظ ابن سينا إبان دراسته للكائنات الحية أن الإنسان من بينها يمتاز بخاصتين هامتين : الانفعالات والإدراك ، ووجودهما فيه إنما يكون بسبب النفس لأن للإنسان المدرك قوة زائدة على غير المدرك هي النفس . ويعدد ابن سينا كثيراً من الظواهر النفسية كالخوف والرجاء والتعجب والضحك والضجر ، ليثبت أنها خاصة للإنسان دون الحيوان وهي له بسبب النفس الجوهرية . وكذلك الأحوال العقلية كإدراك المعقولات المجردة على المادة فهي للإنسان بسبب النفس[2] .

٣ ـ برهان استمرار الحياة النفسية (الوجدانية) :

قال ابن سينا في : « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » : (تأمل أيها العاقل في « أنك » اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً « طول عمرك حتى أنك تتذكر كثيراً من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل في بدنه . . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه ، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبقَ شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة[3] .

---

(١) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ـ الطبيعيات ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧ .

(٣) ابن سينا ، معرفة النفس الناطقة ، نشرها ألبير نادر ، مع نصوص أخرى ص ١٣٨ ، ومذكور ، مرجع سابق في كتاب بعنوان : ابن سينا والنفس البشرية ، ص ١٤٠ ـ ١٤١ .

يتبين لنا من هذا النص أن ابن سينا يثبت النفس عن طريق فكرة استمرار الحياة النفسية واتصالها ، بحيث يبدو حاضرنا محملاً بماضينا معداً لمستقبلنا بعكس الجسد الذي يتصف بالخضوع والتغير والتبدل وللزيادة والنقصان . ثم يحاول أن يثبت وجود النفس عن طريقة الاختبار فيدعو لمراقبة النتيجة في حال امتناع الإنسان عن تناول الغداء ، فالنتيجة الحتمية هي تغير البدن وانتقاصه ، في حين أن النفس التي تديره تبقى ثابتة لا تتغير . لذا فالنفس مغايرة للبدن وهي موجودة . وابن سينا في هذا الدليل قريب جداً من فلاسفة العصر الحديث أمثال وليم جيمس وبرجسون (فالفكر أو الحياة الروحية عندهما ثبات متصل لا انقسام فيه ولا انفصام وذلك بخلاف الجسم وتحركاته . وكأن ابن سينا في هذه اللفتة قد سبقهما وكشف عن خاصية من أهم خصائص الحياة العقلية يعتد بها علم النفس الحديث والفلسفة الحديثة كل الاعتداد) .

برهان وحدة النفس أو الأنا :

قال ابن سينا : « إن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور ، فإنه يستحضر ذاته ، حتى يقول إني فعلت كذا أو فعلت كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الإنسان مغايرة للبدن » . ويتضح لنا من هذا النص أن هذا الدليل يقوم على فكرة « الأنا » فـ « الأنا » لا تعني أي جزء من أجزاء البدن كما وأنه عندما أقول أنا نمت أو أنا مشيت لا يخطر بالبال إغماض العينين أو حركة الأقدام ، وإنما أنت تشير إلى حقيقة تعبر عن كل شخصيتك(1) . فهي تشير إلى نوع من الوحدة والتماسك والانسجام . تلك الوحدة التي تجمع كل الحركات والانفعالات المتناثرة وتردها إلى مركز واحد هو « الأنا » . فالإنسان يحب ويكره ويحزن ويفرح ويتألم ويتلذذ وكل هذه الانفعالات المتناثرة تصدر عن مركز واحد هو « الأنا » ، وترجع إلى الشخصية الواحدة ، وفكرة الأنا أو الشخصية لا ترجع

---

(1) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ـ القسم الثاني ، مع شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ / بدون تاريخ ص ٣٥٩ وما بعدها .

إلى الجسم فهو متكثر ومتغير في أجزائه وترجع إلى مركز ثابت وتتصل بمبدأ واحد لا يتغير وهذا المبدأ يؤلف بين المتغير المتعدد ولو لم يوجد مثل هذا المبدأ لما استطاع الإنسان ولما استطاع الواحد منّا أن يقول أنا . وتلعب فكرة الشخصية أو فكرة الأنا دوراً هاماً في علم النفس الحديث عند أنصار المذهب الروحي الذين يرون أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلاً تظهر عنه وأساساً تعتمد عليه أي تستلزم وجود النفس .

٥ ـ برهان الرجل المعلّق في الفضاء أو المحلق في الهواء (الرجل الطائر) :

يعلّق ابن سينا أهمية بالغة على هذا الدليل فهو يورده في صورتين متطابقتين . الأولى أوردها في الشفاء والثانية في الإشارات والتنبيهات . ففي كتاب الشفاء يقول : « يجب أن يتوهم الواحد منّا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدات الخارجات ، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس ، وفُرِّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، ولا يشك في إثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيّل يداً أو عضواً آخر ، لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت والمقر به غير الذي لم يقر به . فإذن للذات الذي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه ولا أعضائه التي لم تثبت . فإذن المثبت له سبيل أن يثبته ، على وجود النفس شيئاً غير الجسم بل غير جسم ، وأنه عارف به مستشعر له(٨) .

أما الصورة الثانية التي يعبر بها عن هذا الدليل ، فنجدها كما قلنا في القسم الطبيعي من كتابه « الإشارات والتنبيهات » حيث يقول : « ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندي

---

(٨) المرجع نفسه ، ص ٣٤٣ إلى ٣٤٥ . والشفاء ـ الطبيعيات ، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢ .

أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره ، لا يغرب ذاته عن ذاته ، وإنْ لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت - أول خلقها - صحيحة العقل والهيأة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلّا عن ثبوت أنيّتها(١) .

ويظهر لنا من هذا النص أن ابن سينا يفترض حالة هي بداية الخلق حتى لا يكون للإنسان أي تذكر ، واشترط أن يكون الإنسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته ، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلاً ، فيدرك حالاً لذاته غير ذاته . لذلك اشترط صحة الهيئة لئلا تنصرف النفس عن حالة من أحوالها ، واشترط أن لا يبصر الإنسان شيئاً ولا يرى أي جزء من أجزائه لكي لا يدرك كثرة من الأعضاء فيحكم بأنه هو هذه الأعضاء والأجزاء وافترض أن لا تتلامس أعضاء الإنسان لكي لا يحس بها بل تكون معلقة منفرجة في هواء طلق لكي لا تلتفت إلى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالبرودة أو حتى تحس بشيء خارج عن الجسد . إذا افترضنا كل ذلك فإننا نجد الإنسان في هذه الحالة ، غافلاً عن كل شيء ، غافلاً عن أعضائه الظاهرة والباطنة وغافلاً عن وجود جسمه وحواسه وقواه وغافلاً عن العالم الخارجي كله أيضاً . ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته ، وخلاصة هذا الدليل أن الإنسان يستطيع أن ينفصل عن كل شيء ، ولكنه لا يستطيع أن ينفصل عن ذاته. إذن فأول الإدراكات وأوضحها على الإطلاق هو إدراك الإنسان لنفسه إدراكاً مباشراً - أعني عن طريق الحدس - . ولعلّه من قبيل الصدف أن نرى الفلسفة الديكارتية في القرن السابع عشر تعتبر وجود النفس قضية أولية ، قال ديكارت : « . . قد أستطيع أن أفترض أن لا جسم لي ، وأن لا عالم ولا مكان أحل فيه ، ولكني لا أستطيع لهذا أن أفترض أني غير موجود ، بل على العكس ينتج قطعاً من شكي في حقيقة الأشياء أني موجود . فقد عرفت إذن أني جوهر ذاته وطبيعته التفكير ولا يحتاج في وجوده إلى مكان ولا يخضع لشيء مادي . وعلى هذه الصورة « الأنا » أو « النفس » التي هي أساس ما أنا

(١) المرجع نفسه ، ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

عنيه متميزة تمام التميز في الجسم بل هي أيسر معرفة منه حتى في حال انعدامه . ولا تنقطع عن أن توجد مع كل خصائصها » .

ومن البديهي القول إن ابن سينا متقدم على ديكارت في هذا البرهان ولقد تبين لنا مما سبق أن ابن سينا لا يدين في براهينه على وجود النفس إلا لأرسطو وفي البرهان الأول فقط . أما البراهين التالية فقد كشفت عن جدة وأصالة تقربه كل القرب من علماء النفس المحدثين ومن أكبر فلاسفة العصر الحديث .

أهم البراهين على روحانية النفس

١ ـ إدراك المعقولات :

النفس تدرك المعقولات والمعاني الكلية ، ولما كانت المعقولات غير جسمية بحيث لا تنقسم كالأجسام يلزم أن يكون محلها على شاكلتها ، أي جوهر غير جسمي وغير منقسم تبعاً للمبدأ القائل : « لا يدرك الشبيه إلا بالشبيه » . ثم لو فرضنا أن النفس مادية ، معنى ذلك أن المعقولات تحل في مكان ، وهذا محال . « لأنها إن شغلت حيزاً ، فإما أن يكون قابلاً للقسمة أو غير قابل . وما لا يقبل القسمة هو النقطة الهندسية التي يتكوّن منها الخط ولا توجد منعزلة ، ولا يمكن أن تكون محلاً لشيء ما . وإذا فرضنا المعقولات حالة في حيز يقبل القسمة فيصبح الكلي شكلاً هندسياً أو كمية عددية بدل أن يكون فكرة عقلية ، والمعقولات لا تقبل القسمة . إذن الجوهر الذي تحل فيه المعقولات روحاني . وهذا البرهان الذي نرى جذوره في الفلسفة الأرسطية والفارابية ، يعتمد مبدأ يقره العلم الحديث وهو أن الظواهر الجسمية تشغل حيزاً في حين أن الظواهر النفسية مجردة عن المكان وكل ما تقاس به إنما هو الزمان الذي تحدث فيه[1] .

٢ ـ الإدراك بدون آلة :

النفس تدرك المعقولات وتدرك ذاتها بدون آلة أي إدراكاً مباشراً ، لأنها لو

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، جـ ١ ، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠ .

كانت تعقل بالآلة الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها ، وأن لا تعقل الآلة ، وأن لا تعقل أنها عقلت ، أما الحس فيحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه ، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته . وعلى هذا فيمكن القول بأن للنفس طبيعة تتميز عن طبيعة الحس والخيال .

يتضح من هذا أن إدراك النفس (مباشر) يختلف عن إدراك الحس والخيال (بآلة) مما يؤكد اختلاف طبيعة النفس عن طبيعتهما ، فطبيعة الحس جسمانية والنفس روحانية(1) .

٣ ـ دوام الإدراك :

لاحظ ابن سينا أن استمرار العمل وقوة المحسوسات الشاقة المتكررة يوهن الآلات الجسدية ويضعفها وربما يفسدها ، كالضوء الخاطف للبصر والرعد الشديد للسمع . وعند إدراك القوي لا يقوى على إدراك الضعيف . فالفرد مثلاً عندما يخرج من نور قوي ، لا يبصر بعده مباشرة نوراً ضعيفاً ، وكذلك السامع . . في حين أن القوة العقلية في النفس ، فإنها كلما داومت على الفعل وتصور الأمور ، ومارست المسائل العقلية ، كلما ازدادت صقلاً واكتسبت قوة وصارت تنقل المعقولات بسهولة أكبر . « وإن عرض لها كلال وملال فلاستعانة العقل بالخيال »(2).

٤ ـ استمرار النشاط (وضعف قوى الجسد) :

إذا لاحظنا أحوال البدن ، تبيّن لنا أن أجزاءه تضعف قواها عند منتهى النشوء والوقوف عند سن الأربعين ، بينما نرى أن القوة العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هذه السن مما يؤكد الخلاف الجوهري بين طبيعة النفس (روحانية) وطبيعة قوى الجسد (مادية) .

ويشير ابن سينا إلى أن علة النسيان وضعف التفكير في سن الكبر هي

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٥٠ و ٣٥١ .

(٢) الشهرستاني ، مرجع سابق ، جـ٢ ص ٢٢٤ .

نتيجة مؤثرات مرضية . فالنفس تقوم بمهمتين الأولى سياسة البدن ، والثانية التفكير والتعقل . وفي كثير من الأحيان لا تستطيع أن تؤديهما معاً على الوجه الأكمل ، فيحدث من انشغالها بمهمتها الجسمية أن يتعطل العقل ، ويضعف التفكير ، بدليل « أنها تسترد قوتها العاقلة إذا ما زال المرض »[1] .

وقبل أن ننتقل إلى بحث جانب آخر من جوانب النفس ، لا بد من الإشارة إلى أن البراهين التي تثبت روحانيتها تهدف كلها إلى إثبات حقيقة واحدة هي أن طبيعة النفس مغايرة لطبيعة البدن . لذا فهي كلها يمكن استخدامها كأدلة على وجود النفس أو على روحانيتها .

ماهية النفس وعلاقتها بالجسم

لقد تبيّن لنا فيما تقدم كيف أثبت ابن سينا وجود النفس وروحانيتها ثم نظر بعد ذلك في ماهيتها وحدَّدها بأنها جوهر روحاني قائم بذاته ، مستغنٍ عن الجسم ، في حين أن الجسم محتاج إلى النفس تمام الاحتياج . فالجسم لا يتعين ولا يتحدد إلاّ إذا اتصلت به نفس ، بينما النفس هي هي سواء إذا اتصلت بجسم أو لم تتصل ولا يوجد جسم بدون نفس والنفس تستطيع أن تعيش بدون جسم والدليل على ذلك أن الجسم ينحل ويفنى إذا فارق النفس بينما النفس تصعد إلى العالم العلوي وتعيش حياة كلها بهجة وسعادة ، فالنفس جوهر قائم بذاته .

وأما في كتاب (الشفاء) فيصرح بأن النفس جوهر وصورة في آن واحد ، ومعنى ذلك أن النفس في حد ذاتها جوهر ، ولكنها صورة من حيث صلتها بالجسم . وأما موقفه النهائي من ماهية النفس فيمكن التعرف عليه في كتاب الإشارات حيث يصرح بأن النفس جوهر روحاني قائم بذاته[2] .

أما صلة النفس بالجسم فيعرضها ابن سينا على هذا النحو ، يقول إن

---

(١) ابن سينا . رسالة في القوى النفسانية ، ص ٧١ . ومدكور ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ .
(٢) ابن سينا . الإشارات والتنبيهات ، مرجع سابق ، ق ٢ ، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٦ .

النفس جوهر روحاني واحد ولكن لهذا الجوهر قوتين : قوة عاملة تتجه نحو البدن لتدبيره وإرشاده يسميها العقل العملي وهو أساس الأخلاق وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة . والقوة الأخرى قوة عالمة ويسميها العقل العلمي وتتجه نحو المعرفة النظرية الحية أي نحو المبادىء العالية .

ـ حدوث النفس :

حاول ابن سينا جهده في البرهنة على حدوث النفس ، بمعنى أن النفس عنده ـ خلافاً لرأي أفلاطون ـ تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون هذا البدن الحادث ممتلكاً للنفس وآلة لها أيضاً . فهو يصرح في كتاب النجاة بأن النفس حادثة بحدوث الجسم المستعد لقبولها ويشير بأن مصدرها من العقل الفعال وفي قصيدته العينية التي مطلعها : « هبطت إليك من المحل الأرفع » يتخذ نفس الموقف ، وفقاً لما رآه (الاهواني) الذي رأى بهبوط النفس أي سموها على البدن . ويؤكد ابن سينا حدوث النفس قائلا : « . . . الحق أن النفس مع حدوث المزاج البدني »(١) .

ـ خلود النفس :

إن رأي ابن سينا في مسألة خلود النفس واضح وصريح ، فهو يعتقد بأن النفس الناطقة وحدة لا تتجزأ وهي جوهر روحاني قائم بذاته لذا فهي خالدة ويدعم رأيه بالنقاط التالية : الأولى لو افترضنا أن النفس حدثت مع الجسد ليس بالضرورة أن تفنى بفنائه إذ أن الجسم ليس علة لوجود النفس حتى يفنى المعلول بفناء علته . والثانية ، هي كون النفس جوهر بسيط غير مركب والبسيط لا يفنى . وأخيراً النفس جوهر مصدره العقول المفارقة ، إذن فهي خالدة لأن كل ما هو مفارق خالد .

ـ مراتب النفوس :

لقد برهن ابن سينا أن النفس الإنسانية واحدة ذات قوى مختلفة ووظائف

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٩٢ .

متتابعة . وهو في دراسته لوظائفهـا يرتبهـا ترتيبـاً متصاعـداً « . . . من أبسطهـا وأدناها إلى الفطرة ، إلى أكثرها نمواً وكمالاً . وهو يحاول في هذا الترتيب أن يبين تدرجها فيما بينها تدرجاً خاصاً متجهاً من الأبسط إلى الأكمل بحيث توجد الوظائف الدنيا في العليا وتكون في خدمتها ، وبحيث يتضمن وجود الـوظائف العليا وجود الوظائف الدنيا ، ويكون للعليا عليها سلطة الريـاسة » . وسنعمـل على بيان ذلك بشيء من الإيجاز .

اعلم أن النفس كجنس واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

النبـاتيـة : وهي كمـال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يتـولـد وينمـو ويتغذى .

الحيوانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

الإنسـانية : وهي كمـال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يفعل الأفعـال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي من حيث يدرك الأمور الكلية .

وهذه النفوس الثلاثة متداخلة بعضها ببعض ، بحيث نجد أن النفس الحيوانيـة تشمل النباتية ، والنفس الإنسانية تشمل النباتية والحيوانية ، وبالإضافة إلى ذلك نراه يفصل بعض الوظائف الخاصة بكل نفس .

فللنفس النباتية قوى ثلاث وهي : الغاذية والمنميـة والمولـدة . والنفس الحيوانية تشمل بالإضافة إلى النباتية على قوتين : ـ محركة ومدركة . والمحركة على قسمين :

أ ـ محـركة على أنهـا باعثة على الحركـة وهي القوة النـزوعية الشـوقيـة ولهـا شعبتان :

- شهوانية تنبعث إلى جلب الضروري والنافع طلباً للذة .
- غضبية تنبعث إلى دفع المنافي والضار طلباً للغلبة .

ب ـ محركة على أنها فاعلة للحركة ، وهي التي تنبعث في الأعصاب والعضلات لتحدث الحركة .

والمدركة تنقسم إلى قسمين :

أ ـ قوة تدرك من خارج وهي الحواس الخمس الظاهرة . وهي تدرك صور المحسوسات الخارجية .

ب ـ قوى تدرك من داخل وهي الحواس الخمس الباطنة : ـ الحس المشترك والمصوّرة والمتخيلة والوهم والذاكرة . بعض هذه الحواس يدرك صور المحسوسات والبعض الآخر يدرك معاني في المحسوسات كإدراك الوهم لمعنى العداوة في الذئب . ولسنا في حاجة إلى تفصيل الحواس الداخلية لأن ذلك سيرد فيما بعد عندما نعرض لنظرية المعرفة .

وتشمل النفس الناطقة بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية على قوتين : أحدهما عاملة والأخرى عالمة : « . . وكل واحدة من هاتين القوتين تسمى عقلاً ، فالعاملة أو العقل العملي يتولى سياسة البدن واليه تنتسب الأخلاق . والعالمة أو العقل النظري وظيفته إدراك الصور الكلية المجردة عن المادة .

وللعقل النظري أربع مراتب : ـ هيولاني ، وهو عقل بالقوة عبارة عن استعداد محض .

ـ بالملكة وهو عقل هيولاني زيادة المعقولات الأولى أو البديهيات .

ـ بالفعل هو عقل بالملكة زيادة المعقولات الثانية (الملكية) .

ـ المستفاد هو عقل بالفعل بحال تبقى المعقولات حاضرة فيه بصورة دائمة .

ولسنا بحاجة إلى تفصيل هذه القوى لأن ذلك يتبين بوضوح عندما نعرض كيفية أكتساب هذه القوى للمعرفة .

المعرفة عند ابن سينا

إن فهم نظرية المعرفة عند ابن سينا يتطلب توضيح الأمور التالية :

ـ تعريف الإدراك بشكل عام .
ـ **أنواع الإدراك :**
ـ الإدراك الحسي (المعرفة الحسية).
ـ الإدراك العقلي (المعرفة العقلية) .
ـ **الإشراق :**
ـ (المعرفة الاشراقية).

يعرف ابن سينا الإدراك في كتاب الإشارات بـأنه : « . . . إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بما به يدرك »[1]. ويقول أيضاً في (الشفاء) « . . يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ آخذ صورة المدرك من قبـل المدرك. ولما كان الإدراك يتم بقوى مدركة ، بعضها يدرك الجزئيات بتـوسط أعضاء جسمية (آلات) وهي تـابعـة للنفس الحيـوانيـة. والبعض الآخـر يدرك الكليات المجردة بدون توسط عضو جسمي ومنها العقل أو النفس الناطقة وأتخذ ابن سينا من هذه « التفرقة » بين القوى المدركة أساساً للتفرقة بين نوعين من الإدراك ، حسي وعقلي ، فالإدراك الحسي هو تمثل صورة المحسوس في الحواس ، والحواس ظاهرة وباطنة لذا فهو نوعان ، إدراك حسي ظاهر وإدراك حسي باطن . أما الإدراك العقلي فهو تمثل صورة المعقولات في العقل ، فهو كله إدراك باطن .

وسنبـرهن كيف تتم عملية تجـريد الصـور عبر مـراحـل الإدراك بنـوعيـه الحسي والعقلي ؟

ـ **المعرفة الحسية :**

ـ الإدراك الحسي الظاهر يتم بواسطة الحواس الخمس الظاهرة التي يرتبها ابن سينا ترتيباً منهجياً بحيث يبتدىء باللمس وهو ابسطهـا ويتدرج فيهـا صعوداً حتى يصـل إلى البصر وهـو أكثرهـا تعقيداً ، وهـذه الحـواس تنـطبـع بصـورة المحسوسات الجزئية وترسلها إلى قوة باطنية تسمى الحس المشترك ، وهذه أول

---
(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ق ٢ مرجع سابق ، ص ٣٥٩ .

مرحلة من مراحل المعرفة . لكن هذه المرحلة ليست كافية لاعطائنا صورة مجردة عن الأشياء الخارجية وذلك لأن كل حاسة من الحواس الظاهرة تدرك محسوساً خاصاً بها ، ولا يمكنها أن تميز بين محسوساتها ومحسوسات الحواس الأخرى فالبصر مثلاً يدرك الألوان ولكنه لا يتمكن من التمييز بين الألوان والأصوات، وذلك لأن الأصوات يدركها السمع ولا يدركها البصر ، وجعل ابن سينا التمييز بين هذه الصور الواردة من الخارج من شأن قوة حسية أخرى تجمع عندها هذه الصور وتعمل فيها تفصيلاً وتمييزاً هي الحس المشترك ، ولقد أكد ابن سينا هذا المعنى بقوله . « . . فإن لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس لما كان لنا أن نميز بينها .

وتجدر الإشارة إلى أنه مما يسهل اتمام عملية الإدراك الحسي هو وجود عناصر مادية في عضو الحس ، تشبه العناصر المادية في المحسوس حسب المبدأ القائل لا يدرك الشبيه إلا الشبيه . والإحساس برأي ابن سينا كما هو عند ارسطو : « . . قبول صورة المحسوس في الحس ». والتعرض للاحساس يفرض علينا أن نشير إلى المحسوس كموضوع له .

لقد قسم ابن سينا المحسوسات إلى قسمين : محسوسات خاصة بكل حاسة كالألوان للبصر والروائح للأنف . . ومحسوسات مشتركة بين الحواس الظاهرة جميعها هي الشكل والعدد والمقدار والحركة والسكون وتدرك الحواس هذه المحسوسات بالذات لا بالعرض .

ـ الإدراك الحسي الباطن : يتم بواسطة خمس حواس باطنة ، الحس المشترك ، والمصورة ، والمتخيلة ، والوهم ، والحافظة الذاكرة . ولا بدّ من التنويه أولاً بأن ابن سينا يجعل الدماغ هو مركز لجميع هذه القوى ، ثم إن موضوع الإدراك الحسي الباطني هو صورة المحسوس التي وردت من الحواس الظاهرة ، وسنتابع عملية تجريد الصور عبر قوى الحس الباطن .

فنبدأ بالحس المشترك ، لقد تبين لنا مما سبق أن الحس المشترك هو القوة التي ترد إليها الصور الجزئية من الحواس الخمس الظاهرة وهو : « . . قوة

مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليها منها »، ثم يؤدي الحس المشترك هذه الصور إلى المصوّرة .

ـ الخيال أو المصوّرة ، وموضعها في آخر التجويف المقدم من الدماغ وظيفتها تلقي الصور من الحس المشترك وحفظها بعد غيبة المحسوسات وتبقى هذه الصور مخزونة في المصوّرة لتكون مصدر الأنفعالات المتخيلة والوهمية .

ـ المتخيلة : قال ابن سينا « . . . القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياي إلى النفس الإنسانية هي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار ».

يتبين لنا من هذا النص المعاني التالية :

١ ـ إن مركز القوة المتخيلة هو التجويف الأوسط في الدماغ .

٢ ـ بالنسبة للنفس الحيوانية تسمى متخيلة أما بالنسبة للنفس الإنسانية مفكرة .

٣ ـ إن دورها الأساسي في عملية المعرفة يبرز في تناولها للصور المخزونة في المتصورة وتعمل فيها تفصيلاً وتركيباً وهي بهذا تقوم بدور الإبتكار والإبداع فضلاً عن استعادة هذه الصور في الشعور وفقاً لقوانين معروفة ومحددة (قانون التجاور والتضاد).

ـ الوهمية : قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه وان هذا الولد معطوف عليه ، وهي أرقى قوة إدراكية في الحيوان . والملاحظ أن ابن سينا قد أحس بعدم جدوى القول بوجودها « ويشبه أن تكون هذه القوة هي أيضاً المتصرفة في المتخيلات . . » تركيباً وتفصيلاً ».

ـ الحافظة (الذاكرة): قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ ، وظيفتها حفظ المعاني الجزئية الواردة إليها من الوهم . مثلها مع الوهم مثل

المصورة مع الحس المشترك . وتبين لابن سينا أن في الحافظة قوتان : الأولى الذكر وهي تابعة للدماغ موجودة عند الإنسان والحيوان عملها عفوي بدون إرادة ، والثانية هي التذكر وهي خاصة بالإنسان وحده لأنها عمل عقلي ، تعمل على استعادة الصور والمعاني بإرادة واعية(١) .

اتضح لنا مما تقدم أن الإدراك الحسي من جهة يدرك الصور المجردة عن المادة ويدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة من المحسوسات من جهة أخرى . ومما ينبغي تأكيده أن تجريد الصور عن المادة لم يكن مطلقاً وذلك لأن الحس لا يمكنه إدراك الصورة إلا على تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما . أي ملتصقة باللواحق الحسية وحتى المعاني التي تدركها القوة الوهمية هي معاني جزئية وبالتالي فادراكها يكون على جهة الجزئي مما يحتم وجود قوة أعلى من قوى الإدراك الحسي تتولى تجريد هذه الصور من اللواحق الحسية تجريداً كلياً خالصاً وتدرك المعاني الكلية إدراكاً كلياً بمعزل عن المادة ، هذه القوة هي العقل أو القوة النظرية أو النفس الناطقة ويتدخل العقل أو النفس الناطقة في عملية المعرفة يعني تخطي حدود نطاق الإدراك الحسي والدخول في نطاق الإدراك العقلي وهذا ما سوف نعرض له .

ـ المعرفة العقلية :

فالإدراك العقلي أو المعرفة العقلية ، هي تجريد الصور العقلية الكلية من اللواحق الحسية ، كما مر ، بواسطة العقل ولقد أشرنا فيما سبق إلى أن العقل عملي ويسوس البدن ويرشده وهو مرجع الأخلاق وعقل نظري (علمي) وقبل البحث في مراتب القوة النظرية لا بدّ أولاً من التعريف بها والكشف عن طبيعة عملها الذي يختلف عن القوة العملية . وثانياً تحديد معنى القوة كما أوردها الشيخ الرئيس(٢) .

---

(١) ابن سينا ، المرجع نفسه ، ص ٣٧٣ وما بعدها حتى ٣٨٦ .

(٢) ابن سينا ، المرجع نفسه ، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨ .

ـ التعريف بها والكشف عن طبيعة عملها :

فالقوة النظرية من وجهة نظر الشيخ الرئيس هي « القوة التي من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن مادتها ، فإن كانت مجردة بذاتها فأخذها بصورتها في نفسها أسهل ، وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء »[١] .

ـ تحديد معنى « القوة » في العقل :

فهي عند الشيخ الرئيس تقال على ثلاثة معان :

الأول : القوة المطلقة وهي عبارة عن الإستعداد المطلق الذي لا يكون قد خرج منه بالفعل شيء ، ولا حصل ما به يخرج ، إذ لا تستطيع بذاتها أن تنتقل من القوة إلى الفعل ، كقوة الطفل على الكتابة . وهي قوة هيولانية .

الثاني : القوة الممكنة أو قوة الإستعداد . وهذه القوة قد تم لها الآلات الضرورية التي تمكنها من الإنتقال إلى الفعل ، كقوة الطفل الذي نما وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف .

الثالث : القوة الكاملة أي كمال القوة ، وتقال للاستعداد إذا تمَّ بالآلات وحدث مع الآلات أيضاً كمال الإستعداد بأن يكون للإنسان الذي فيه هذه القوة أن يفعل متى شاء دون حاجة إلى إكتساب بل يكفيه أن يقصد فقط . . كقوة الكاتب المستكمل الصناعة .

وإنطلاقاً من هذا التوضيح الذي أدخله الشيخ الرئيس على معنى « القوة » في العقل . يمكننا ـ على ضوء ذلك ـ من تحديد مراتب العقل النظري بأربع هي : الهيولاني ، بالملكة ، بالفعل ، المستفاد .

ـ العقل الهيولاني يمكن اعتباره قوة مطلقة أو استعداداً محضاً . يقول الشيخ الرئيس : « فالقوة النظرية إذن تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة نسبة ما

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ـ الطبيعيات ، مرجع سابق ، ص ٢٩٢ .

بالقوة المطلقة ، وذلك حينما تكون هذه القوة التي للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها ، وحينئذٍ تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع . . »[1] .

ـ العقل بالملكة : هو العقل الهيولاني الذي فاض عليه العقل الفعال بالمعقولات الأولى (البديهيات) والتي يقع بها التصديق دون حاجة إلى برهان كقولنا الكل أعظم من الجزء وإن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية[2] .

ـ العقل بالفعل : هو العقل بالملكة الذي أكتسب المعقولات الثواني أي التي تكونت من جراء استعمال الفكر واصبحت مخزونة فيه يتمكن من مطالعتها ساعة يشاء[4] .

ـ العقل المستفاد : هو العقل الذي تصبح فيه المعقولات جاهزة بالفعل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها ، وعند هذا العقل يتم النوع الإنساني[5] .

وتبين لنا مما سبق أن الصور الجزئية الموجودة في الخيال تحولت إلى معقولات كلية بعد مرورها بمراتب العقل الأربع . ولكن ذلك تم بتدخل العقل الفعال الذي نسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى ابصارنا ، فكما أن الشمس تخرج البصر من القوة إلى الفعل ، كذلك العقل الفعال يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل. وكما أن الشمس تجعل الأجسام المرئية بالقوة أجساماً مرئية بالفعل ، كذلك العقل الفعال يجرد الصور من اللواحق الحسية لتصبح صوراً عقلية كلية . ويتضح من هذا أن الدور الأساسي في تحصيل المعرفة المجردة إنما هو للعقل الفعال وذلك لأن العقل الإنساني كقوة قابلة منفعلة غير قادرة وحدها على تجريد المعقول من المحسوس ، مما يحتم اتصالها بالعقل الفعال

---

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، مرجع سابق ، ص ٣٨٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٩٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٣٩١ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٣٩١ .

لتتلقى العون الضروري الذي يمكنها من الحصول على المعرفة . لكن هذا الإتصال بالعقل الفعال يظل ناقصاً في جميع حالات المعرفة العقلية، لأن النفس لا تزال مرتبطة إلى حد ما بروابط المادة ، ولكي يكون الإتصال كاملاً عليها أن تتخلص من هذه الروابط كلها وتتغلغل في العالم العقلي كله فيحصل لها معرفة الباري على الحقيقة ، وهذا ما قاده إلى الناحية الإشراقية وهي برأي الباحثين بمثابة مرتبة الكمال لتلك المعرفة العقلية . وأشار ابن سينا لهذه المعرفة في أكثر من موضع من مؤلفاته وعلى الأخص في القسم الأخير من كتاب الإشارات ، وستتعرف على الخطوة الإشراقية في فلسفة ابن سينا بشيء من الايجاز .

المعرفة الإشراقية

لقد تميز ابن سينا عن غيره من الفلاسفة الذين جاؤا قبله باكتشافه للعقل القدسي كقوة إدراكية عند فئة قليلة من الناس ، ثم جعل هذه القوة أداة للمعرفة الإشراقية . ولكي نفهم المعرفة الاشراقية ينبغي أن نفهم أولاً ما ذا يعني ابن سينا بالعقل القدسي ، وأوضح فيلسوفنا ذلك بقوله : « . . . أنه استعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال[1] إلى كثير شيء من تخريج وتعليم . يتبين لنا من هذا النص أن الناس متفاوتون باستعدادهم حتى أن بعضهم قد يبلغ عندهم هذا الإستعداد حداً كبيراً بحيث يمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال فترتسم الحقائق بنفوسهم من غير حاجة إلى تعلم ومعاناة . إذن حصول المعارف للإنسان يكون بطريقين : أما بالتعلم وهذا يتم بواسطة الآخرين ، وأما بالحدس أي الإدراك المباشر . (والحدس هو جودة حركة لقوة الفهم إلى اقتناص الحد الأوسط من تلقاء نفسها أو هو تمثيل الحد الأوسط وما يجري مجراه دفعة واحدة في النفس أو بالجملة هو سرعة الإنتقال من المعلوم إلى المجهول[2] .

« . . . قد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة

---

(١) الشهرستاني ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، ص ٢٢٠ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٩٣ وما بعدها .

الإتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً ، اعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء . . فترتسم الصور التي في العقل الفعال . . وهذا ضرب من النبوة بل قوة النبوة ، والأولى أن نسمي هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية فربما يفيض عليها وعلى المخيلة من روح القدس معقول تحاكيه المتخيلة بأمثلة محسوسة أو كلمات مسموعة . . »[1] .

ومعنى ذلك أن الإنسان الذي يمتلك القوة القدسية من شأنه أن يرتفع لمواجهة العقل الفعال الذي يعكس عليه بإشراق منه ، الأفكار وصور المعرفة العامة الشاملة كل شيء . تلك هي المعرفة الاشراقية أو عرفان الحق عند ابن سينا ، ومنها يتضح اتضاحاً تاماً أنه لا يوجد فرق عند الفيلسوف بين أسس المعرفة الفلسفية والمعرفة الصوفية . وإن النفس في الحالتين منفعلة متلقية أشراق العقل الفعال . غاية ما هنالك أن التلقي في حالة التصوف اقوى وأكمل واصفى منه في حالة التأمل الفلسفي .

ولقد أشار ابن سينا إلى مراحل الطريق الذي ينبغي أن يسلكه العارف لكي يصل إلى المعرفة العليا (معرفة الحق) ويمتاز بعضها عن البعض الأخر بمقدار بعدها عن الحسيات وتقدمها في العالم العقلي . فأولها « الإرادة » ثم يرتقي إلى « الرياضة » ثم بعد ذلك إلى مرحلة « النيل » . وأخيراً ينتهي إلى مرحلة « الوصول » حيث يصل إلى حالة يكون فيها منصرفاً عن كل شيء حتى عن نفسه ، ولا ينظر إلاّ إلى إنعكاس الأنوار الإلهية والتي يحقق معها السعادة القصوى دون أن تكون السعادة هدفاً بحد ذاتها ، وإنما جاءت عرضاً[2] .

نهاية البحث

ينبغي أن نعترف أولاً أن دراستنا لفلسفة الشيخ الرئيس كانت مجتزأة وغير كافية وذلك لأنها اقتصرت على جانب واحد هو النفس الإنسانية وكل ما يتعلق

---

(١) المرجع نفسه ، القسم الرابع ، ص ٨٤ وما بعدها .

(٢) المرجع نفسه ، القسم الرابع ، ص ٩١ و٩٢ و٩٣ .

بها ، واهملت كل الجوانب الأخرى ، وخاصة تلك التي تعالج المسائل الإلهية والطبيعية .

ولقد أتضح لنا من هذا العرض المحدود لنظرية النفس الإنسانية أن ابن سينا انفرد عن غيره من الفلاسفة يونانيين أو إسلاميين بالمنهج القويم الذي ابتكره في دراسة النفس الإنسانية حيث أعلن أنه يتوجب علينا أولاً وقبل كل شيء إثبات وجود النفس قبل الشروع بتحديد قواها ، وبالفعل لقد قدم الأدلة التي تثبت وجودها متأثراً بغيره من الفلاسفة في بعضها وعلى الأخص في الدليل الأول . وأما بقية الأدلة فقد كشفت عن جدة وأصالة تقربه كل القرب من علماء النفس المحدثين ومن أكبر فلاسفة العصر الحديث والمعاصر وتبعده في القوت نفسه كل البعد عن معاصريه وعن كل تفكير سابق وقديم إسلامي كان أم يوناني ، ذلك لأن هذه الأدلة لم تكن معروفة بصورتها الكاملة قبل ابن سينا وهنا نقطة لا يفوتنا أن نشير إليها وهي أنه سبق لأغسطين ، أن سلك في البرهنة على وجود النفس سبيلاً يشبه من بعض الوجوه سبيل ابن سينا ، فذهب إلى أن النفس والجسم حقيقتان متميزتان كل التمييز . ولكن بعض الأبحاث التي قام بها الدكتور إبراهيم مدكور اثبتت أن ابن سينا لم يطلع على فلسفة أغسطين. وأن برهان الرجل المعلق في الهواء من ابتكار ابن سينا واختراعه[1] . والشيء الثابت الذي يمكن التأكيد عليه هو أن فيلسوفنا كان قد بذل قصارى جهده للرد على الماديين المتطرفين الذين كانوا يوحدون بين النفس والجسم ، أو يحذفونها رأساً ، ويتمسكون بالجسم كموضوع حقيقي ، أو على أبعد تقدير كانوا يعتبرون أن الظواهر النفسية انعكاس للنواحي الجسمانية . ولقد أشار إليهم فيلسوفنا وعيَّنهم وهم المعتزلة والأشاعرة أصحاب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ .

وفي المقابل نرى أنه أثر في بعض الفلسفات التي ظهرت فيما بعد واعتمدت البرهنة على وجود النفس كمقدمة ضرورية قبل الدخول بالتفاصيل على قواها ووظائفها . وبراهينه اصبحت متداولة بين الفلاسفة مع بعض التعديل

---

(١) مدكور ، إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

والتوضيح الذي طال الشكل والمضمون معاً ، وهذا ما نجده عند الغزالي وفخر الدين الرازي وغيرهما .

أما من وجهة نظر علم النفس المعاصر فالمسألة مع الشيخ الرئيس تختلف لأن علم النفس المعاصر أهمل البحث في جوهرية النفس وماهيتها وخلودها وركّز على السلوك الإنساني وجعله محوراً لأبحاثه .

وإذا انتقلنا إلى البراهين التي اثبت بواسطتها روحانية النفس ، فالملاحظ أنه أنحاز بشكل ملحوظ إلى الأفلاطونية . . فالنفس عنده جوهر روحاني قائم بذاته، علماً بأنه استعمل بعض المفاهيم الأرسطية المأخوذة من كتاب « النفس » لإثبات ذلك . ولعل أبرز ما ورد في تلك البراهين تأكيده على أن النفس تدرك ذاتها وتدرك أنها تدرك ، وهذا ما يطلق عليه في علم النفس الحديث الوعي الذاتي .

موضوعات للمعالجة خاصة بـ(فلسفة الشيخ الرئيس)

الموضوع الأول :

قال ابن سينا في كتاب النجاة :

« ويشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرَك ، فإن كان المادّي ، فهو أخذ صورة مجردّة عن المادّة ، فقط تجريداً ما ، لأن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة . . فالحسّ يأخذ هذه الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة . وأما الخيال فإنه يبرىء الصورة عن المادة تبرئة أشدّ . . ولكنه لا يجردّها البتّة عن لواحق المادة ، فإن الإنسان المتخيَّل يكون كواحد من الناس.

وأما الوهم فإنه قد تعدّى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادّية . فهذا النزع أشدّ استقصاء وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين . إلا أنه مع ذلك لا يجرّد الصورة عن لواحق المادّة لأنه يأخذها جزئية ، وبحسب مادّةٍ مادّةٍ بالقياس إليها .

وأما القوة التي تكون الصورُ المُستثّبة فيها مبرّأة عن علائق المادّة من كل

وجه فبيَّن أنها تدرك الصور بأن تأخذها أخذاً مجرداً عن المادّة من كل وجه .

فبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسّي وإدراك الحاكم الخياليّ وإدراك الحاكم الوهمي ، وإدراك الحاكم العقلي ».

ـ الموضوع الثاني :

قال ابن سينا :

« المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » وقد اختلف أهل العلم في أن المشار إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهَد المحسوس أو غيره . أما الأول فقد ظنّ أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن ، وكل أحد إنما يشير إليه بقوله « أنا » فهذا ظنّ فاسد لما سنبيّنه . والقائلون بأنه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا: فمنهم من قال إنه غير جسم ولا جسماني ، بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آلةً في أكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها . . وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربّانيين ، ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة ».

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النصّ . (ست علامات) .

ب ـ تكلم بالتفصيل على أربعة براهين أوردها ابن سينا لتأييد رأيه في روحانية النفس . (عشر علامات) .

جـ ـ ابدِ رأيك في هذه البراهين . (أربع علامات) .

ـ الموضوع الثالث :

قال ابن سينا :

« أن الإنسان إذا كان منهكاً في أمر من الأمور ، فإنه يستحضر ذاته ، حتى يقول إني فعلت كذا أو فعلت كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الإنسان مغايرة للبدن ».

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .

ب ـ تكلّم على المعرفة الحسيّة ، والمعرفة العقلية ، والمعرفة الإشـراقية عنـد ابن سينا . (عشر علامات).

جـ ـ قارن رأي ابن سينا في المعرفة برأي الفارابي واذكر أبرز ما أخذه الحكيمان العربيان عن أرسطو وسائر الفلاسفة القدماء . (اربع علامات).

ابو العلاء المعري (٣٦٢هـ - ٩٧٢م)

عصره :

يتصف عصر المعري بالصراع السياسي الحاد الذي أدّى إلى فساد الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، إلا أنه لم يقو على إضعاف الحياة الفكرية المتنامية بفضل العلوم الفلسفية المنقولة عن الثقافات القديمة . والمعري صاحب الإحساس المرهف تأثر بالتيارات الفكرية والسياسية السائدة في عصره مما جعله يعبر عنها تعبيراً دقيقاً صادقاً .

حياته :

هو أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي المعروف بأبي العلاء المعري ولد في معرة النعمان من أسرة تشتغل بالعلم والأدب . . وسرعان ما أصابه مرض الجدري ، وهو في الثالثة من عمره ، فافقده بصره . غير أنه لم يقعد بسبب ذلك عن طلب العلم والمعرفة بل تعلم على أبيه أولاً ثم على بعض علماء المعرة ثانياً .

ولقد زار أبو العلاء بعض المدن في بلاد الشام طلباً للمعرفة . ولكنه عاد إلى المعرة فجأة عندما سمع بوفاة والده . وبقي مدة فيها . . إلا أنه عاد وذهب إلى بغداد في عام ٣٩٨هـ و ٣٩٩هـ ، فأقام فيها سنة وسبعة أشهر ويختلف الرواة حول تحديد السبب الحقيقي الذي جعله يسافر إلى بغداد ، إلا أنهم يكادون يتفقون على انه كان ينشد الاستقرار الذي يهيء له الجو الملائم لمتابعة

قد فاضت الدنيا بدناسها   على سراتها وأجناسها
وكل حي بها ظالم   وما بها أظلم من ناسها[1]

ويتحدث عن الحياة . فإذا هي في الحقيقة تعب وشقاء ينبغي أن تهجرها لأن هجرها افضل من طلبها .

غير مجد في ملتي واعتقادي   نوح باك ولا ترنم شادي
تعب كلها الحياة فما أعجب   إلا من راغب في أزدياد
ان حزناً في ساعة الموت   أضعاف سرور في ساعة الميلاد[2]

أما الناس وقد خبرهم وادرك جوهر حقيقتهم ، فإذا هم مفطورون على الشر والفساد ، يفعلون الشر بالطبع ولا يفعلون الخير القليل إلا تكلفا .

فجبلة الناس الفساد وقل من   يسمو بحكمته إلى تهذيبها
لقد فعلوا الخير القليل تكلفاً   وجاؤوا الذي جاؤوه من شرهم طبعاً[3]

ثم يلتفت إلى ذاته ليختبرها، فإذا به يكشف وبصراحة مطلقة عن جهله وقصوره عن رؤية المنهج القويم .

أنا أعمى فكيف أهدي إلى المنهج   والناس كلهم عميان[4]

يتبين لنا مما تقدم أن أبا العلاء يتميز بطبيعة تشاؤمية يتوجب علينا أولاً أن نكشف عن الأسباب الحقيقة التي عملت على تكوين هذه الطبيعة ، وثانياً أن نشير إلى النتائج التي أدت إليها .

أما عن البواعث . فيمكن حصرها ببواعث عامة وبواعث خاصة .

---

(١) المرجع نفسه ، المجلد ٢ ، ص ٦٣ .
(٢) المعري ، أبو العلاء ، سقط الزند ، منشورات مكتبة الحياة بيروت ، شرح وتعليق الدكتور نزار . رضا . بدون تاريخ ، ص ١١١ .
(٣) هاشم ، جوزيف ، دراسات في الفلسفة العربية ، ص ١٣٣ .
(٤)

والنغة وغيرها وسوف نشير فيما يلي إلى أهمها فقط :

- اللزوميات : أو لزوم ما لا يلزم . الفه أبو العلاء بعد عودته من بغداد ابان اعتزاله عن الناس وضمنه مجموعة من الشعر الفلسفي وهذا الكتاب طبع عدة مرات في بومباي ومصر . . . وأهمها الطبعة المختصرة التي ظهرت بالإسكندرية ١٩١٢ بعنوان ديوان شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء أبي العلاء المعري .
- رسالة الغفران : وهي رسالة انتقادية ، الفها أبو العلاء في عزلته رداً على رسالة وجهها إليه ابن القارح . طبعت عدة مرات في مصر . ولكن أفضلها بدون شك الطبعة العلمية لبنت الشاطيء .

تشاؤمه : البواعث العامة والخاصة :

لقد حاول المعري في « لزومياته » أن يعبر عن مشاعره القلقة اتجاه مجمل القضايا الأساسية التي عاشها وخبرها ، كالحياة والدنيا والدهر والناس والعقل والدين والمصير . والملاحظ أنه حاول جاهداً تحديد موقف خاص من كل قضية من هذه القضايا . إلا أنه لم يوفق إلى ذلك لأن آراءه جاءت في معظم تلك القضايا مضطربة وقلقة . ولكنه مع ذلك وبالرغم من المواقف المتعارضة أمام القضية الواحدة ، فإن معظم الباحثين الذين درسوا كتاب « اللزوميات » دراسة تحليلية أكدوا بشكل قاطع أن الطابع العام المميز لكل ما ورد فيه من آراء هو التبرم والتشاؤم . ولإثبات ذلك سوف نشير باختصار لبعض الآراء الموضوعة في هذا الشأن ، فمثلاً نجده يتحدث عن الدهر ، فيرى فيه مصدراً للتناقضات والشقاء ، لا يتحكم فيه العقل والمنطق بل يخضع لقوة عمياء ، أشار المعري إلى ذلك بوضوح قائلاً : « لا عقل للدهر فيما أرى »[1] .

ويتحدث أبو العلاء عن الدنيا فإذا هي تيار من الشر العام الشامل الذي لا يمكن تصديقه .

---

(١) المعري ، أبو العلاء ، لزوم ما لا يلزم ، اللزوميات ، المجلد ١ ، دار صادر بيروت ، بدون تاريخ ، ص ١٣٨ .

قد فاضت الدنيا بادناسها على بريها وأجناسها
وكل حي بها ظالم وما بها أظلم من ناسها[1]

ويتحدث عن الحياة ، فإذا هي في الحقيقة تعب وشقاء ينبغي أن نهجرها لأن هجرها افضل من طلبها .

غير مجد في ملتي واعتقادي نوحُ باك ولا ترنم شادي
تعب كلها الحياة فما أعجب إلا من راغب في أزدياد
ان حزناً في ساعة الموت أضعاف سرور في ساعة الميلاد[2]

أما الناس وقد خبرهم وادرك جوهر حقيقتهم ، فإذا هم مفطورون على الشر والفساد ، يفعلون الشر بالطبع ولا يفعلون الخير القليل إلا تكلفا .

فجبلة الناس الفساد وقل من يسمو بحكمته إلى تهذيبها
لقد فعلوا الخير القليل تكلفاً وجاؤوا الذي جاؤوه من شرهم طبعاً[3]

ثم يلتفت إلى ذاته ليختبرها، فإذا به يكشف وبصراحة مطلقة عن جهله وقصوره عن رؤية المنهج القويم .

أنا أعمى فكيف أهدي إلى المنهج والناس كلهم عميان[4]

يتبين لنا مما تقدم أن أبا العلاء يتميز بطبيعة تشاؤمية يتوجب علينا أولاً أن نكشف عن الأسباب الحقيقة التي عملت على تكوين هذه الطبيعة ، وثانياً أن نشير إلى النتائج التي أدت إليها .

أما عن البواعث . فيمكن حصرها ببواعث عامة وبواعث خاصة .

---

(١) المرجع نفسه ، المجلد ٢ ، ص ٦٣ .
(٢) المعري ، أبو العلاء ، سقط الزّند ، منشورات مكتبة الحياة بيروت ، شرح وتعليق الدكتور نزار . رضا . بدون تاريخ ، ص ١١١ .
(٣) هاشم ، جوزيف ، دراسات في الفلسفة العربية ، ص ١٣٣ .
(٤)

البواعث العامة :

يقصد بالبواعث العامة الظروف والشروط الموضوعية التي كانت تحيط بأبي العلاء ، والتي يعتبر أبو العلاء بدوره نتاجاً لها . وسوف أشير إلى أهم هذه البواعث كالسياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والخلقية والدينية .

السياسية :

لقد تميزت الحياة السياسية في عصر أبي العلاء بالإضطراب والقلق والفساد ، وذلك بسبب الحروب التي جرت بين الروم والحمدانيين والفاطميين والمرادسة ، وبسبب استبداد الملوك والرؤساء بالرعية ، واهمالهم لمصالحها قال أبو العلاء مؤكداً هذا المعنى :

ملّ المقام ، فكم اعاشر أمة   أمِرتْ ، بغير صلاحها ، أمرؤها[1]
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها   فعدَوْا مصالحها وهم أجراؤها
وأرى ملوكاً لا تحوط رعية   فعلام تؤخذ جزية ومكوس

والظلم ليس من طبع الرؤساء فحسب ، بل الرعية بدورها تمارس الظلم وهذا ماأثار فيه مشاعر اليأس والتشاؤم فقال :

كلنا غادر يميل إلى الظلمِ   وصفوُ الايام للتعكير[2]

الاقتصادية :

وكان من الطبيعي أن تتأثر الحياة الاقتصادية بالحياة السياسية وخاصة لأن فساد الحياة السياسية نتج عنه الفوضى وعدم الاستقرار الذي أدى بدوره إلى تدهور الحالة الاقتصادية وفسادها .

الإجتماعية :

وتأثرت الحالة الاجتماعية بالحالتين السياسية والاقتصادية ، وانتشر الفقر والجهل والمرض بين الناس ، مما ولد في نفوسهم مشاعر الحقد والغدر

---

(١) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٠١ .

والإضطهاد ، حتى أصبح الشر يشمل المجتمع الإنساني بكامله ، وتصور أبو العلاء أن هذا الفساد الاجتماعي سوف لا يقتصر على عصره وإنما العصور القادمة ستكون أكثر فساداً .

فإن يك رذلاً عصرنا وأنامه   فما بعد هذا العصر شر وأرذل(١)

وهذه نتيجة منطقية تتفق اتفاقاً كاملاً مع نظرة أبي العلاء إلى الإنسان الفاسد بطبعه والذي يرث الشر من الجد القديم .

الشر في الجد القديم غريزة   في كل نفس منه عرق ضارب(٢)

الاخلاقية :

لقد فسدت الأخلاق بفساد الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وأصبح المكر والخداع والغدر والنفاق الإجتماعي أساساً للتعامل بين الناس .

الدينية :

والناحية الدينية لم تنعزل عن بقية النواحي الأخرى ، بل تأثرت بها تأثيراً يكاد يكون كلياً . فالدين لم يعد يتحكم في نفوس الناس بل أصبح التحلل من الإلتزامات الدينية أمراً مقبولاً لدى معظم الناس مما افسح المجال لترسيخ عوائد الكذب والنفاق والرياء .

وبالإضافة إلى كل ذلك تأثر أبو العلاء بالفلسفيات اليونانية والهندية والفارسية التي كانت منتشرة في عصره بواسطة الترجمات ، فأخذ عن اليونان الإتجاه العقلاني ، وعن البوذيين نزعة الزهد والإعتزال وعن المزدكية فكرة الدهر الأعمى الشبيه بمبدأ الظلمة الذي يسبب الشر والفساد .

يتبين لنا مما تقدم أن تشاؤم أبي العلاء كان بتأثير الظروف والشروط الموضوعية السائدة في عصره فضلاً عن اعتقاده بأن الشر في الوجود غالب على الخير ، وبأن الإنسان فاسد بطبعه .

---

(١)

(٢) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .

لا أزعـم الـخـيـر مـازجـاً كـدر   بـل مـزعـمـي أن كـله كـدر(١)

ومن الضروري أن ننوه إلى أن كل العوامل السابقة مهما بلغت قوتها لا تتمكن من تشكيل طبيعة المعري التشاؤمية ، لو لم تكن نفسيته بتكوينها مستعدة للتشبع بتلك العوامل والتكيف بها . لذا يتوجب علينا أن نعرض للبواعث الخاصة التي كان لها أثر بارز في تكوين النظرة التشاؤمية عند ابي العلاء .

البواعث الخاصة :

يكاد يتفق معظم الباحثين على ان البواعث الخاصة تتحدد بالعوامل التالية : عماه وفقد والديه وشعوره بالإضطهاد لمواقف الناس منه ، واخفاقه في إحدى مراحل حياته ، وسنشير بإيجاز إلى كل هذه البواعث .

عماه :

من المؤكد أن العمى الذي أصاب المعري في مرحلة الطفولة المبكرة ، تلك المرحلة البريئة الطاهرة من كل التجارب المؤلمة ، كان له أثر هام في تكوين نظرته التشاؤمية من جانب ، وفي تشكيل سلوكه القاسي العنيف من جانب آخر ولا أرى فائدة في الأسهاب للبرهنة على ذلك ، لأن العمى بمعناه الحقيقي هو مجرد ستار كثيف لا يحجب عن رؤية الجوانب المشرقة الزاهية من الحياة فحسب ، بل يصاحبه آلام تنعكس على شخصية الأعمى ، فتولد عنده شعوراً مرهفاً يجعله يحس بكل شيء كأدق ما يكون الإحساس ، ويدرك كل شيء كأدق ما يكون الإدراك ، إلا أنه إدراك مظلم، لا يتصل بشيء حتى يسبغ عليه ظلمته القاتمة مهما يكن مشرقاً ومضيئاً . وإذا أضفنا إلى ذلك ما يقوله علماء النفس عن تأثير العاهات الجسدية في تكييف سلوك أصحابها ، أمكننا أن نقول أن لفقد بصر أبي العلاء وضعف بنيته وتشويه خلقته أثراً في تشاؤمه ، وفي السيرة العنيفة التي أخذ بها نفسه .

فقد والديه :

والعمى ، وإن كان عاملاً هاماً من العوامل الخاصة التي أثرت في تشاؤم

---

(١)

أبي العلاء ، إلا أنه لم يكن العامل الوحيد . بل هناك عوامل متتابعة تضافرت لدفعه إلى اليأس والتبرم من الحياة من هذه العوامل فقد والده وهو في الرابعة عشر من عمره ، ثم فقد والدته فيما بعد . . .

ومن المؤكد أن والديه كانا يشكلان بالنسبة إليه حاجة مادية ومعنوية وذلك لأن العمى اقعده عن تأمين حاجاته المادية بنفسه ، فاعتمد في تأمينها على والده الذي قدم له مقومات العيش ، والذي فضلاً عن ذلك قام له بدور المربي والمعلم والحامي . . ولما توفي والده شعر المعري بضياع كل ذلك مما ولد في نفسه صدمة عنيفة دفعته إلى اليأس والتبرم من الحياة . أما والدته التي كان يأنس بها ، ويشعر بالدفء في حضنها ، فترك بغداد مسرعاً عندما سمع بنبأ مرضها ولكن القدر اختطفها قبل أن يراها ، فتضاعف اليأس والحزن في نفسه ، مما دفعه إلى طلب العزلة والإبتعاد عن الناس .

شعوره بالإضطهاد لمواقف الناس منه :

لقد مر أبو العلاء في بعض المواقف والخبرات المؤلمة خلال تعامله مع الناس ، فولدت عنده شعوراً بالإضطهاد وبالتالي كرهاً لهم . وسوف نذكر على سبيل المثال ما تعرض له المعري من امتهان وإذلال في مجلس الشريفين : - الرضي والمرتضي . والسبب في ذلك ، أن المرتضي انتقد المتنبي وذمه فتصدى له أبو العلاء بقوله : « لو لم يكن للمتنبي في الشعر إلا قوله » لك يا منازل في القلوب منازل ، لكفاه فضلاً وشرفاً . وادرك المرتضى ما يرمي إليه المعري بهذا الاستشهاد وطرده من المجلس « مسحوباً من رجله » كما يقال ، ثم توجه إلى الحاضرين قائلاً : أن الأعمى أختار هذه القصيدة دون سواها لأن المتنبي قال فيها :-

وإذا أتتك مذمتي من ناقص   فهي الشهادة لي بأني كامل[1]

ويروى أيضاً أنه دخل منزلاً للتعزية ، وعندما حاول أن يتقدم في المجلس

---

(١) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٣١ .

صرخ فيه أحدهم إلى أين يا كلب ، فأجابه المعري : « الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسماً » .

هذه المواقف وغيرها ، أظهرت للمعري بشكل لا يدع مجالاً للشك أن شخصيته بمظهرها غير مقبولة من الناس وانقدح ذلك في نفسه فولد شعوراً بالنقص والإضطهاد قرر على أثره اعتزال الناس .

إخفاقه في إحدى مراحل حياته :

لقد قصد أبو العلاء من سفره إلى بغداد تحقيق مكانة مرموقة بين الأدباء والعلماء . ولكنه لم يستطع طيلة مكوثة في بغداد أن يحقق شيئاً مما أراده ، بل على العكس عاد إلى المعرة لا يحمل معه سوى مشاعر الخوف والإضطهاد ، لذلك فرض على نفسه العزلة : . . . كالراهب يفرض على نفسه لزوم الدير ، ثم يتبين له بعد فوات الأوان أنه قد حاول ما لا يطيق ، فيندم حين لا ينفع الندم .

مزاجه :

شخصية أبي العلاء انطوائية ، والشخصية الإنطوائية حسب التفسير النفسي تتميز بالصفات التالية :

انفعالية ، شديدة التأثر والتهيج ، لا إجتماعية ، قليلة الثبات والإستقرار مما يؤدي إلى تغيرات فجائية في الحالة المزاجية . ولكن بالرغم من كل التقلبات فهي شخصية سوداوية المزاج ميالة دائماً إلى الحذر والشك والتشاؤم .

لقد تبين لنا من خلال العرض السابق أن تشاؤم أبي العلاء هو نتيجة لعوامل مختلفة متشابكة منها ما هو موضوعي ومنها ما هو ذاتي . ولا بد من التنويه إلى أن مجرد الأخذ بمذهب التشاؤم من قبل ابي العلاء ، جعله ينظر بمنظار خاص ، ويكون نتيجة لذلك معتقدات خاصة ثابتة انعكست في مواقف محددة من القضايا الأساسية في الوجود ، كالطبيعة البشرية والدنيا والزواج والنسل والمرأة وأخيراً راحة الموت .

ولما كان أبو العلاء متشائماً ، كان من الطبيعي أن تكون هذه المعتقدات سلبية في مجملها ، وسنعمل فيما يلي على تبيان ذلك .

الطبيعة البشرية :

لقد تبين لنا في مقدمة هذا البحث أن أبا العلاء يعتقد بأن طبيعة الإنسان فاسدة ، وأنه يرث الفساد عن جده القديم . ويعم الفساد وينتشر كلما عظم وزاد إجتماع الأفراد ، عبر عن ذلك قائلاً :

إن مازت الناس أخلاقاً يقاس بها   فإنهم عند سوء الطبع اسواء
أو كان كل بني حواء يشبهني   فبئس ما ولدت للخلق حواء[1]

والظلم أيضاً صفة ملازمة للأحياء ، وأظلم ما في الاحياء جميعاً الإنسان فهو يمارس الظلم على أخيه لا لشيء إلا حباً في الظلم . لذلك اقترح أبو العلاء حلاً كان أقرب إلى الأمل والترجي قائلاً :

يا ليت آدم كان طلق أمهم   أو كان حرمها عليه ظهار[2]

الدنيا :

تصور المعري الدنيا على أنها فيض من الفساد واللؤم انتقل إلى الموجودات فافسدها . ولذلك احتقرها المعري وذمها وأفرغ فيها نقمته ، وكناها بام دفر « أم النتانة ». ولم ينس ، وهو يتحدث عن الدنيا وشرها أن يتحدث عن الإنسان وشره ، بل مازج بينهما . حتى أنه وصف الناس وهم يتهافتون عليها كالكلاب التي تتعاوى حول جيفة نتنة .

كلاب تعاوت أو تفادت لجيفة   أحسبني أصبحت ألامها كلباً[3]
قد فقد الصدق ومات الدرى   واستحسن الغدر وقلّ الوفاء
فأميرهم نال الإمارة بالخنا   وتقيهم بصلاته متصيّد

---

(١) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، مرجع سابق ، ص ٤٨ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٦٥ .
(٣) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٣٤ .

ولا يُـدْنـيـن مـن رجـل ضـريـر		يُـلقِّنُـهن آيـا مُـحْـكَـمـات
سـوى مـن كـان مـرتعـشـاً يـداه		ولـمّـتـه مـن الـمـتـشـغـمـات[1]

وهكذا تتصاعد نقمته على المرأة حتى أنه يبرر وأدها في الماضي ويدعو إلى القضاء عليها في الحاضر لأن في ذلك تلمس لطريق السعادة .

الـمـوت :

لمّا كان أبو العلاء لا يرى في الوجـود إلاّ الشر ، وان الحيـاة شقاء وان الإنسان مفطور على الفساد كان من الضروري أن يرى الخلاص من كل هـذه المتاعب براحـة الموت ، حتى أنـه كان ينـزعج من الـذي يدعـو له بـاستمرار الحياة .

دعـا لـي بـالـحـيـاة أخـو وداد		رويـدك إنـمـا تـدعـو عـليـا[2]
مـصـائـب هـذه الـدنـيـا كـثـيـرٌ		وأيسـرُها على الفَـطِنِ الحِمـام

قبـل أن نبدأ بتحـديد مـوقفه من العقـل ، لا بدّ من التنـويـه إلى أمـرين هامين : أولهما إن المعري تأثر بالفلسفة اليونانية التي تقدس العقل وتعتبره أداة صالحة لإدراك حقائق الأشياء . وثانيهما ، إنه لم يستطع أن يتخلى تماماً عمّـا تلقنه في الماضي بطريق التقليد من أن الحقيقة آتية من الله بطريق الوحي .

لذلك سوف نراه مضطرباً في آرائه حول قدرة العقل وسلطته وحول قضية الدين ومبادئه ، وحول المصير وماهيته .

موقفه من العقل :

أمـا بشأن العقـل ، فالمـلاحظ أن المعري يـدعـو بحـرارة الإنسـان إلى الاهتداء بالعقل ، وأن لا يسير إلاّ على ضوئه ، لأنه يهدي إلى الخير والرشـاد وبـالتالي فهـو يساعـد على إدراك الأخلاق الفـاضلة ويمهد لحـل المشكـلات المستعصية عبّر عن ذلك المعري قائلاً :

---

(١) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ .
(٢) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٣٧ .

الزواج :

لقد انتبه المعري إلى أن الزواج يهدف إلى إشباع حاجة جنسية قبل أن يكون من أجل الإنجاب وحفظ النوع . لذا ؛ فهو من حيث المبدأ يدعو إلى الإمتناع عن الزواج . لأن الزواج يؤدي إلى الإنجاب ، وهذا في رأي المعري جناية لأن الحياة شقاء وتعب ، فمن الظلم أن نقذف بالأولاد إلى الشقاء والتعب .

أرى النسل ذنباً للفتى لا يُقالـه فلا تنكحنّ ، الدهر غير عقيم[1]
والنسل فرش لهموم الفتى والعقل مسلوب من الفارش
عروسك أفعى فَهَبْ قربها وخَفْ من سليلك فهوَ الحَنَش

ويبدو أن المعري يبيح الزواج إذا كان تلبية لحاجة جنسية أو صيانة لحياة إمرأة . ولكنه في كلا الحالتين يشترط عدم إنجاب الأطفال :ـ

إذا شئت يوماً وصلة بقرينة فخير نساء العالمين عقيمها[2]
أن اليهوديّ خلّى جهلة إمرأة كانت عقيماً، وخير النّسوة العُقِمُ

المرأة :

المرأة إنسانة ، والإنسان مطبوع على الفساد والشر ، لهذا فهي فاسدة وشريرة فضلاً عن أنها مصدر للفتنة والغدر لكونها متهالكة على لذاتها وشهواتها .

ألا إن النساء حبال غي بهن يضيع الشرف التليد[3]

من أجل ذلك وضع أبو العلاء بعض القيود على المرأة حتى لا تكون موضع فتنة وغواية . من أهم هذه القيود الحجاب الذي شدد على التزامها به . ثم منع عليها الاختلاط بالرجال . ونصح بعدم تعليمها وذلك لأنها لا تحتاج إليه . وإذا كان لا بد منه فينبغي أن يقتصر على بعض الآيات القرآنية أما معلمها فالأفضل أن يكون عجوزاً أو شيخاً أعمى لا حول له ولا قوة .

(١) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، ص ٤٤٥ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٩١ .
(٣) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .

فشاور العقل واترك غيره هدراً   فالعقل خير مشير ضمه النادي[1]

وقال أيضاً :

إذا تفكرت فكراً لا يمازجه   فساد عقل صحيح هان ما صعبا[2]

ويرى المعري أنه يتوجب علينا تحكيم العقل في كل الأمور حتى في المعتقدات والسلوك ، لأننا بذلك ندرك الحق ونصل إلى السعادة والاطمئنان . ولأن اتباع الظن ، وكل الوسائل الأخرى المشابهة لا توصل إلى الحق ولا تزيل القلق من النفس .

يرتجي الناس أن يقوم إمام   ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى العقل   مشيراً في صبحه والمساء[3]

ليس الظن إذن معرفة يقينية مؤكدة تربط الأسباب بالمسببات ، وإنما هو معرفة تخمينية احتمالية ، بعكس العقل الذي يربط الأسباب بالمسببات ويؤدي إلى معرفة يقينية ثابتة ، لذا ، فالعقل هو الإمام الوحيد الذي ينير لنا طريق الحق ، ويبعدنا في الوقت ذاته عن طريق الضلال وكل ادعاء من قبل البعض ، بأن إماماً سيظهر في « الكتيبة الخرساء » ليهدي إلى الحق فهو ادعاء مرفوض لأن الإمامة للعقل وحده ولأن الحق يكون بالنظر والعقل ، لا بالتقليد والنقل .

وينفر عقلي مغضباً إن تركته   سدى واتبعت الشافعي ومالكا[4]
سأتبع من يدعو إلى الخير جاهداً   وأرحل عنها ما إمامي سوى عقلي

ولا يقف المعرّي عند هذا الحد في تقديس العقل ، بل يرتفع من مرتبة الإمامة إلى مرتبة النبوّة حيث قال :

أيها الغر ان خصصت بعقل   فاسأله فكل عقل نبي[5]

---

(١) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، مرجع سابق ، ص ٣٧٩ .

(٢)

(٣) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٣٨ .

(٤) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٣٨ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٣٨ .

وحتى الأحاديث المروية وضعها أبو العلاء موضع الشك ، ودعا إلى أعمال العقل فيها . وبالتالي إلى رفض كل قضية لا تؤيد من قبل العقل .

ولقد تبيّن لنا من هذا العرض الاتجاه العقلاني عند المعرّي الذي تمثل في تقديسه للعقل وتحكيمه في كل القضايا بما فيها الاجتماعية والدينية .

والسؤال المطروح الآن هو ، هل العقل في المفهوم العلائي قادر حقيقة على إدراك كل الحقائق أم لا ؟ . . . هذا ما سوف نجيب عنه فيما يلي :

الواقع أن أبا العلاء بالرغم من تقديسه للعقل وتمجيده وجعله مشيراً وإماماً ونبياً ، إلاّ أنه شك في قدرة العقل على إدراك حقائق الأمور الإلّهية وذلك للأسباب التالية :

أ ـ لأن العقل مقارن للمادة الجسدية ولم يستطع أن يتخلص منها .

ب ـ لتأثر العقل بفكرة القضاء والقدر « العقل زين ولكن فوقه قدر » .

جـ ـ تأثر العقل بما تتأثر به النفس من الإحساسات والعواطف مما يعكر عليه صفاءه .

ولوكان عقلُ النفس في الجسم كاملاً لما أضمَرَتْ فيما يُلِمُّ بها غمّا[1]

د ـ تغلب الطبع والغريزة على ما يقره العقل .

نهاني عقلي عن أمور كثيرة وطبعي إليها بالغريزة جاذبي[2]

وبين هذا النص الأخير أن الذي يشوش على العقل في حكمه ، ويضعف الإنسان عن التنفيذ هو الطبع والغريزة ، ورأى المعري ، أنه إذا بقي العقل محكوماً بالموانع التي أشرنا إليها ، فلا يستطيع أن يصل إلى اليقين المطلق وخاصة في المسائل الدينية والاجتماعية المعقدة . وإنما قصارى جهده أن يصل إلى الظن والحدس .

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا[3]

---

(١) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، مرجع سابق ، المجلد ٢ ، ص ٤١٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٤٣ .

(٣) المرجع نفسه ، ٣٦ .

ولا نجانب الصواب إذا قلنا بأن العقل يصبح قادراً على بلوغ اليقين شرط أن يتطهر من كل الشوائب التي تعوقه .

ولقد عبَّر المعرّي عن أفكاره في المجالين الديني والفلسفي تعبيراً مجازياً .

واختلف الباحثون حول تفسير الأسباب الحقيقية التي من أجلها لجأ أبو العلاء إلى استعمال الطريقة الرمزية للتعبير عن أفكاره . فمنهم من أرجعها إلى أخذه بمبدأ التقية ومنهم من أرجعها إلى أن المعري يميل بطبعه إلى إظهار مقدرته اللغوية . ولكن هذه التفسيرات بعيدة عن الواقع لأن المعري اختار بإرادته الطريقة المجازية :

لا تقيد علي لفظي فإنني مثل غيري تكلمي بالمجاز[1]

وفي رأينا أن أبا العلاء لم يلجأ إلى التعبير عن أفكاره الدينية والفلسفية بطريقة المجاز إلاَّ لشكه في حقيقتها « . . . فإن الشك في المسائل لا يسمح بالتعبير عنها تعبيراً عقلياً صريحاً ، فإذا جاءت الفكرة مقنعة بالرموز، فمرد ذلك إلى أنها غير واضحة بذاتها » .

وكما قلنا في مقدمة هذا البحث ، فإن اضطراب المعري وتردده يعود إلى أخذه بأصلين مختلفين دون أن يوفق بينهما ، أعني الفلسفة اليونانية والدين . . . لذلك قال الدكتور جميل صليبا : « . . . إن عقدة المعرّي أنه أراد أن يضم إلى إيمانه بقلبه ، إيمانه بعقله فعجز عن ذلك . فلو أسكت قلبه وأنطق عقله لألحد مستريحاً ، ولو أسكت عقله وأنطق قلبه لآمن مستريحاً ، إلاَّ أنه أراد أن يحكم عقله في كل شيء فعجز عن ذلك وصار من ضحايا العقل .

موقفه من الدين :

يتضح لنا موقف المعري من الدين بتبيان موقفه من الأمور التالية :

١ ـ الإيمان بوجود الله .

(١) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٤٠ .

٢ ـ صفات الله .
٣ ـ الأديان والشرائع .
٤ ـ قدم العالم .
٥ ـ الزمان والمكان .

الإيمان بوجود الله :

لقد كان أبو العلاء مؤمناً بوجود الله ، وإيمانه هذا إيماناً فطرياً ، إلّا أنه يستند إلى أساس عقلاني ، بدليل أن المعري يرهن على وجود الله عن طريق النظر والتأمل في الموجودات وإدراك ما فيها من نظام وترتيب محكم مما يدل على أن وراء هذا النظام وجود خالق منظم حكيم .

توحد فإن الله ربك واحد   ولا ترغبن في عشرة الرؤساء[1]
والله محرك للأفلاك . . .
فلك يدور بحكمة   وله بلا ريب مدير[2]

ويتصف الله أيضاً بصفة القدرة التي لا تخفى عن عاقل :

ما خفيت قدرته عنكم   وهل لها عن ذي رشاد خفاء[3]

ولعلّ من أهم الصفات التي يتصف بها الله هي صفة الخلق للأجسام والأرواح .

لست أنفي عن قُدرة الله أشبا   حَ ضياءٍ بغير لحمٍ ودم[4]

هذا من حيث الصفات ، أما كنه الله وماهيته فهي فوق مستوى الإدراك الإنساني .

---

(١) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، المجلد ١ ، ص ٦٣ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٧٦ .
(٣) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٤١ .
(٤) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، المجلد ١ ، ص ٤٨٨ .

ويخبرونك عن رب العلى كذبا فما درى بشؤون الله إنسان[1]

ولعلَّه من المفيد أن نشير إلى أن المعري أظهر إيمانه بالجبر المطلق المتمثل بإرادة الله المنبسطة على العوالم .

الأديان والشرائع :

لقد كان موقف المعري من الأديان والشرائع موقفاً يعوزه الثبات والاستقرار ، فهو يهاجم الرسل والشرائع تارة ، ثم يعظمها تارة أخرى .

ولقد تصدَّى المعري للرسل مهاجماً ومعتبراً أن أقوالهم لا تمت إلى الحقيقة بشيء ، وإنما هي أقوال محرفة مزورة .

ولا تحسب مقال الرسل حقاً ولكن قول زور سطروه
وكان الناس في عيشٍ رغيد فجاؤوا بالمحال فكدروه[2]

وليس الرسل فحسب هم الذين ينشرون الزور بين الناس ويعكرون صفاء حياتهم ، بل الشرائع أيضاً كانت سبباً من أسباب التفرقة بين الناس ونشر الأحقاد والبغضاء حتى تفنن الناس في ممارسة العدوان بعضهم على البعض الآخر .

إن الشرائع ألقت بيننا إحنا وعلمتنا أفانين العداوات
متى ما كشفتم عن حقائق دينكم تكشفتم عن مخزيات الفضائح[3]

ثم تتصاعد نقمته على الدين وتتسع حتى يقول :

دين وفكرٌ وأنباءٌ تُقَصُّ وفر قانٌ ينص وتوراة وإنجيل
في كل جيل أباطيل يُدانُ بها فهل تفرّد يوماً بالهدى جيل[4]

والملاحظ أن المعرّي لم يبقَ على هذا الموقف السلبي من الأديان والشرائع بل نراه يعود ليقول إن النبي لم يأتِ بالأقوال المزورة كما مر ، بل أقواله تدعو إلى الخير :

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٠١ .

(٢) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٤٢ .

(٣) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، المجلد ١ ، ص ٢٢٨ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٦٨ .

دعاكم إلى خير الأمور محمد فليس العوالي في القنا كالسوافل
حداكم على تعظيم من خلق الضحى وشهب الدجى من طالعات وآفل[1]

وعندما أراد أن يتفحص الأديان عقلانياً ، توصل إلى نتيجة حاسمة . وهي إما أن يكون الإنسان عاقلاً بلا دين ، وإما أن يكون متديناً لا عقل له .

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر ديّن لا عقل له[2]

ولكن هل معنى ذلك أن أبا العلاء ، وهو عقلاني منكر حقاً للأديان ، أم أن له مفهوم خاص للدين ؟

الواقع أن أبا العلاء لم ينكر الدين الحقيقي وإنما أنكر الدين الشائع بين الناس ، والذي قوامه الأباطيل وتشويه الحقائق والرياء . أما الدين الذي قوامه العقل والوجدان فهو مقبول عنده .

الدين هجر الفتي اللذات عن يسر في صحة واقتدار منه ما عمرا
ما الخير صوم يذوب الصائمون له ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وإنما هو ترك الشر مطرحاً ونفضك الصدر من غل ومن حسد
إذا رام كيداً في الصلاة مقيمها فتاركها عمداً إلى الله أقرب
والدين انصافك الأقوام كلهم وأي دين لأبي الحق إن وجب[3]

ويتضح لنا من هذا النص أن الدين الحقيقي في نظر أبي العلاء إنما يكون بالتخلي عن اللذات وهجرها مع القدرة على نيلها ، وبتطهير اللذات من نوازع الشر والحسد والبغضاء ، ويكون أيضاً بحسن التعامل مع الناس وإنصافهم ، وباختصار ، فالمعرّي يرى أن الدين الحقيقي هو كما قال الرسول « الدين المعاملة » وإن العبادات المفروضة كالصلاة والصوم والحج وغيرها ، هي وسائل لتحقيق غايات أخرى كتطهير الذات وتحقيق الكمال الأخلاقي . ولا شك

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٢٢ .
(٢) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ .
(٣) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، المجلد ١ ، ص ٥٠٢ و ٣٧٥ .

أن هذه النتيجة التي وصل إليها المعري هي ثمرة التأمل العقلي الذي اصطنعه لدراسة معظم الأديان .

لا يـدينـون بـالعقـول ولكن   بـأبـاطيـل زخـرف كـذبـوه[1]

قـدم العالم :

إن رأي المعري في قدم العالم متردد ومبهم ، فهو تارة يقول :

يا شهب إنك في السماء قديمة   وأشرت للحكماء كل مشار[2]

وهذا النص يؤكد أن العالم قديم ، ونراه في موضع آخر يقول :

ليس اعتقـادي خلود النجـوم   ولا مـذهـبي قـدم الـعـالـم

وليست بـالقدائم في ضميـري   لعمـرك بل حـوادث مـوجـدات[3]

ويصرح المعرّي في هذا النص بأن العالم حادث . ولهذا السبب قلنا بأن رأيه في قدم العالم متردد بين القدم والحدوث . ولكننا إذا حاولنا أن نستنطق رأيه في قدم العالم من خلال النصوص عامة ، ومن خلال موقفه من الدين ، فإننا نجد أنه يميـل ولا شك إلى القـول بحدوث العـالم . وأكبر دليـل على ذلك ، إعلانه مراراً أن الله خالق كل شيء . وإذا كان ذلك كذلك فيلزم أن يكون العالم حادثاً .

الزمـان والمكـان :

إنّ رأي المعري في الزمان والمكان شبيه في رأيه في قدم العالم فكما كان متردداً حائراً بين القدم والحدوث . كان كذلك رأيه في الزمان والمكان ، فتارة نجده يقول : . . .

نـزول كـمـا زال آبـاؤنـا   ويبقى الـزمـان على مـا ترى

أرى زمنـاً تقـادم غيـر فـانٍ   فسبحـان المهيمن ذا الجـلال[4]

(۱) هاشم ، جوزيف ، مرجع سابق ، ص ١٤٥ .

(۲) المرجع نفسه ، ص ١٤٥ .

(۳) المعري ، لزوم ما لا يلزم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٨٠ .

ويتبين لنا من هذا النص أن أبا العلاء يعتقد بقدم الزمان ولا نهائيته ولعلّه كان أكثر وضوحاً عن قدم الزمان والمكان عندما قال :

لو طار جبريل بقية عمره ... من الدهر ما استطاع الخروج من الدهر[1]

والملاحظ أن المعري لم يصل إلى قرار نهائي وحاسم حول ما إذا كان الله مقارناً للزمان والمكان أم مفارقاً ؟ لأنه من جهة يصرح بأن الله لا يحد بالمكان والزمان . . .

الله أكبرُ لا يدنو القياس له ... ولا يجوز عليه كان أو صار[2]

ومن جهة أخرى يعود ويعترض على من يزعم أن الله بلا زمان ومكان . . .

قلتم: لنا خالق حكيم ... قلنا: صدقتم كذا نقول
زعمتموه بلا مكانٍ ... ولا زمانٍ، ألا فقولوا:
هذا كلام له خبيء ... معناه ليست لنا عقول[3]

لعلّه من المفيد أن نذكر تفسير الدكتور طه حسين لهذه الأبيات . . . « إن أبا العلاء لا يعرف الزمان بأنه حركة الفلك . . . إنما يرى أبو العلاء في الزمان معنى ربما ضاقت اللغة عن التعبير عنه . . . يريد بالزمان مجرد الاستمرار ذي الصورة الواحدة . . . يريد استمراراً لا نستطيع أن نفسره إلاّ بأنه ظرف يحتوي على كل موجود . . . ونعتقد أننا لا نستطيع من كلام المعري على القدم والحدوث والزمان والمكان وسائر الصفات الأخرى إلاّ شيئاً واحداً وهو أن المعري يتردد في حكمه على هذه المعاني بين العقل والنقل ويرى أن العقل لا يستطيع أن يدرك حقيقة الصفات إلاّ بحسب ما تقتضيه طبيعته . فالعقل والوجدان يثبتان وجود الله ولكنهما لا يدركان حقيقته . . . » .

ويتبين لنا مما تقدم أن أبا العلاء ، كان مؤمناً بوجود الله ووحدانيته على

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٥١٩ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٠٥ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٧٠ .

الرغم من اتهامه للأنبياء والرسل بالتحريف والتزوير ، وعلل ذلك الدكتور طه حسين قائلاً : « . . . إن التعارض الظاهر بين الأديان من جانب ، وفساد رجال الدين من جانب آخر هو الذي جعله يقول بفساد الأديان .

موقفه من المصير :

إن المصير ، كقضية أساسية مفروضة على الكائنات الحية بشكل عام وعلى الإنسان بشكل خاص . قضية مبهمة ومخيفة بالنسبة إلى الإنسان العادي ، فكيف إذا كان الإنسان كأبي العلاء مرهف الإحساس مطبوعاً على التبرم والتشاؤم فسوف يتضاعف ويتزايد قلقه لأنه يكون أكثر التصاقاً بمصيره من الآخرين .

وأبو العلاء لم يخفِ تبرمه وتشاؤمه من الحياة . كما وأنه لم يخفِ اعتقاده بالقضاء والقدر المحيط في كل شيء . فالقضاء هو الذي يتحكم في مسار الشمس والكواكب والقمر . . . كما ويتحكم في مصير الإنسان ، قال المعرّي : . . .

ولم نحلل بدنيانا اختياراً ولكن جاء ذاك على اضطرار
ما باختياري ميلادي ولا هرمي ولا حياتي فهل لي بعد تخيير
ولا إقامة إلّا عن يدي قدر ولا مسير إذا لم يقضِ تسيير
جئنا على كرهٍ، ونرحل رُغماً ولعلّنا ما بين ذلك نجبر(١)

والقدر لا يتحكم في مصير الإنسان فحسب ، بل إن ما يحققه الإنسان في هذه الحياة من سعادة وشقاء هو مقدر مفروض : . . . « ما فسدت أخلاقنا ولكن بأمر سبيته المقادر » .

ومعنى ذلك أن الإنسان مجبر على أفعاله ، ظهر هذا المعنى بوضوح كامل في قول أبي العلاء :

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٤٥ .

أرى شـواهـد جـبـر لا أحـقـقـه ... كـأن كـلا إلى مـا شـاء مجـرور[1]

ولكن بتأثر من المعتزلة أو باتفاق معهم يحمل المعري مسؤولية الإنسان أفعاله لأنه من الظلم أن نعاقب إنساناً على فعل أجبرناه عليه كما يقول :

إن كـان من فعـل الكبـائـر مجبـراً ... فعقـابـه ظـلـم على مـا يـفعـل[2]

والملاحظ أن أبا العلاء تراجع عن القول بالجبر المطلق ، حرصاً على تأمين عدالة الثواب والعقاب . حتى أنه يـدعو إلى الأخـذ بمبدأ المتـوسط بين الجبر والاختيار . ولعل من أهم الأسباب التي دفعت بالمعري إلى الأخذ بمبدأ الجبر هو أن العقل الذي اعتمد عليه في إنارة الطريق لم يستطع أن يبدل حكم القدر .

الـعقـل زيـن ولـكـن فـوقـه قـدر ... فمـا لـه في ابتغـاء الـرزق تـأثيـر[3]

والقـدر هو الـذي دفع بـالنفس من عليائهـا إلى الجسم فخسرت بـذلك سعادتها وبدأت بمعاناة الشقاء والألم الذي انعكس بدوره على البدن الذي افتقد كثيراً من راحته وسلامته . ولقد عبر المعري عن هذا المعنى قائلاً : . . .

الجسم والـروح من قبل اجتمـاعهمـا ... كـانـا وديعيـن لا همـا ولا سـقمـا

وظاهر مما تقدم أن هذا التبدل من الراحة والسعـادة إلى الشقاء والألم ، أعني هذا التناقض هو جوهر الحياة الدنيا وهذا ما أدركـه المعري إدراكـاً واعياً فولد عنده شعوراً باليأس والنفور منها ، ممـا جعله يتطلع إلى وراء هـذه الحياة عله يكشف عن حياة أخرى يجد فيها الخلاص . ولكن هل آمن المعـري حقاً بالحياة الأخرى ، أعني بالبعث وما هي طبيعته ؟ هل هو جسماني أو روحاني ؟

إن إيمان المعري ببقاء النفوس بعد الموت ، ظهر في كثير من الأبيات الشعرية كقوله :

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٢١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٣٧ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٧٣ .

خلق الناس للبقاء فضلت أمة يحسبونهم للفناء
إنما ينقلون من دار أعمال إلى دار شقوة أو رشاد[1]

وبرر المعري ضرورة بقاء النفوس بعد الموت بسببين هامين ، أحدهما استمده من عدم تطبيق العدالة في مبدأ الثواب والعقاب في الحياة الدنيا مما فرض وجود حياة ثانية يطبق فيها هذا المبدأ بشكله الكامل ، بمعنى أن يعاقب المسيء ويثاب الفاضل ، فأولوا الفضل الذين عاشوا غرباء في هذه الحياة من الضروري أن ينالوا حقهم العادل في الدار الآخرة[2] .

والثاني ، لقد آمن المعري بقدرة الله المطلقة وبالتالي فهو قادر على حشر الأجساد وبعث الأموات ، فيقول :

وقدرة الله حق ليس يعجزها حشر لجسم ولا بعث لأموات
إذا ما أعظمي كانت هباء فإن الله لا يُعيبه جمعي[3]

ويتضح لنا مما سبق أن أبا العلاء يسلم بوجود البعث بنوعيه الجسماني والروحاني . . . ولكن موقفه هذا غير ثابت لأننا نجده يتبدل ويتحول إلى النقيض كما ظهر في قوله :

تعود إلى الأرض أجسامنا وتلحق بالعنصر الطاهر[4]

ومعنى ذلك أن الأجسام تنحل وتفسد . . وبالتالي ليست خالدة . أما بالنسبة إلى البعث الروحاني فيبقى موقف المعري غير واضح ولا ثابت بل كان متردداً حائراً فهو يقول :

دفناهم في الأرض دفن تيقن ولا علم بالأرواح غير ظنون
يحطمنا ريب الزمان كأننا زجاج ولكن لا يعادله سبك[5]

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٢٨ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٤١ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٤١ .
(٤) المرجع نفسه ، المجلد ١ ، ص ٦٠٣ .
(٥) المرجع نفسه ، ص ٢١٦ .

ويتبين لنا من هذين البيتين أن أبا العلاء ليس على يقين من البعث الروحاني لأن كل ما يعلمه عنه قائم على الظن . . . والظن ليس هو اليقين . ولا شك أن هذه النتيجة لها ما يبررها بالنسبة إلى المعري فهو هنا ينظر إلى المشكلة نظرة عقلية محضة دون أي اعتبار آخر ، والعقل برأيه عاجز عن إدراك حقيقة الماورائيات . لذا فلا يمكنه إعطاء اليقين في مسألة البعث الروحاني . . . أما في الحالات الأخرى التي ينظر فيها المعرّي إلى مسألة البعث الروحاني ويصل فيها إلى اليقين ، فلا شك أنه يرتكز في ذلك على العاطفة الدينية أي على الإيمان بوجود الله وبقدرته المطلقة التي لا تعجز عن حشر الأجساد وبعث الأموات . وبالرغم من هذا الغموض الذي يسيطر على الحياة الأخرى فإن أبا العلاء يرحب بالموت ويستقبله بنفس مطمئنة كما يقول : . . .

ولا يرهبن الموت من ظل راكبا فإن انحدارا في التراب صعود

وحيث أن الحياة الدنيا شقاء فالموت إذاً كان معه « رحمة خير » أفضل من البقاء .

موضوعات للمعالجة خاصة بـ « فلسفة المعرّي »

الموضوع الأول :

قال أبو العلاء :

إن مازت الناس أخلاق يقاسى بها ... فإنهم عند سوء الطبع أسواء
أو كان كلُّ بني حواء يشبهني ... فبئس ما ولدت للناس حوّاء
عرفت سجايا الدهر: أما شروره ... فنقد، وأما خيره فوعود
إذا كانت الدنيا كذاك فخلّها ... ولو أن كلّ الطالعات سعودُ

أ ـ اشرح هذه الأبيات . (أربع علامات) .

ب ـ وضّح أبرز العوامل التي دعت أبا العلاء إلى التشاؤم ؟ (خمس علامات) .

جـ ـ فصّل أقواله في المرأة والمجتمع ، معتمداً الشواهد في شعره (ثماني علامات) .

د ـ ابدِ رأيك في موقفه في ذلك كلّه . (ثلاث علامات) .

(دورة ١٩٧٩ الثانية)

الموضوع الثاني :

يقول طه حسين في « تجديد ذكرى أبي العلاء » : « والواقع أن أبا العلاء لم يتخذ لنظره الفلسفي مذهب أهل السنّة ولا مذهب السوفسطائية وأصحاب الشك ، ولا مذهب المعتزلة أيضاً . . .

وإذاً فهو يرى رأي الفلاسفة النظريين ، من اليونان والمسلمين ، في الاعتماد على العقل خاصة » .

أ ـ فما معنى هذا القول ؟

ب ـ وهل في « اللزوميات » ما يثبته أو ينفيه ؟ أوضح ذلك .

جـ ـ بيّن كيف يتقرّر موقف المعرّي من قضايا الدين على ضوء موقفه من العقل ؟

د ـ هل تجاري حكيم المعرّة في قوله :

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر ديّن لا عقل له

أيّد رأيك بأمثلة من الواقع .

الموضوع الثالث :

أ ـ تحدث على أهم البواعث الخاصة والعامة التي دفعته إلى التشاؤم .

ب ـ حاول المعرّي أن يتخذ موقفاً من معظم القضايا الشائكة في عصره وبكيفية خاصة من قضيتي العقل والدين . أوضح رأيه في هاتين المسألتين .

جـ ـ تبدو مواقفه متأرجحة ، وخصوصاً في قضيتي المرأة والدين . . . ناقش ذلك .

الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١ م)

حيـاتــه :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ، ولد في طوس في سنة ١٠٥٨ م من أسـرة فقيرة كـانت قبل ذلـك تقطن بلدة غـزالـة إحـدى ضـواحي طوس . يروى أن والده كان فقيراً صالحاً يعيش من عمل يده إذ كانت مهنته غزل الصوف وبيعه ليقتات منه .

ولم يكد أبو حامد وشقيقه أحمد يشبان حتى توفي والدهما بعـد أن وكل أمرهما إلى أحد أصدقائه من المتصوفين ، فقام بتربيتهما خير قيام . ثم التحقا بإحدى المدارس الشهيرة في طوس وتفوق محمد على جميع أترابه من الطلاب في الفقه . ثم ارتحل أبو حامد إلى نيسابور حيث كان إمام الحرمين يدرس فيها علوم الفقـه والأصول والمنـطق . . وكان هـذا الوقت الـذي قضاه الغـزالي في نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع في المنطق وعرف مناهج الفلاسفة وطريق الرد عليهم . وفي هـذا العصر تثبتت أفكاره وبدأ يكتب ويؤلف بـدرجة تلفت النظر حتى قيل : إن إمام الحرمين كان يغار منه وإن كان قد حرص على أن لا يبدي له شيئاً من ذلك . وفي أثناء هذا العصر المخصب عرفه الوزير نظام الدولة الذي كان من أنصار الأشعرية في ذلك العهد . وكانت شهـرته العلميـة وقوته العقلية قد بلغتا مسمع الوزير قبل معرفته إياه ، فدعاه إلى مجلسه ، وأظهر له احترامه وإجلاله وتقديره للنابغين بتعيـينه إياه أستاذاً في نظامية بغداد في سنة ٤٨٤ هـ .

وفي عهد الخليفة المستظهر كلفه أن يكتب ضد الإسماعيلية فأجابه إلى طلبه وكتب في ذلك ثلاث رسائل حمل فيها على آرائهم ومعتقداتهم حملة قاسية تدل على أنه قد تعمق في دراسة مذاهبهم . وكان هذا شأنه دائماً إذ أنه لم يعرض للرد على الفلاسفة إلاَّ بعد أن قتل مذاهبهم بحثاً وتمحيصاً وتعقب أدلتهم وبراهينهم تعقب العالم المتقصي ، وليس أدل على ذلك من كتابي (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) .

ثم أحس الغزالي بحاجة ملحة إلى العزلة والتخلي عن جميع مظاهر الحياة المادية ، فترك الدروس كما هجر أصدقاءه وأسرته ، وانفرد بنفسه وعاش عيشة الزهاد عدة أعوام إلى أن دعاه السلطان فأعاده إلى حياة التدريس من جديد إلى أن توفي سنة ١١١١ م .

مؤلفاته :

كتب الغزالي من المؤلفات الكثيرة ، مما جعل الباحثين يدلون بأقوال متباينة حولها . ولكننا نحن سنختار منها فقط ما يتعلق بالمنهاج المقرر .

أ - في الفلسفة :

- كتاب (مقاصد الفلاسفة) وهو موجز للعلوم الفلسفية ، إذ بسط فيه الغزالي المنطق وما وراء الطبيعة ، والطبيعة دون أن يبتعد فيما بسط عن مذهب المشائين كما عرفه الفارابي وابن سينا . وهو يصرح عن الغاية من تأليفه بقوله : (غايتي فيه « أي في مقاصد الفلاسفة » هي توضيح نتائج كلامهم . . . وبناء على ذلك ، فلن أكون فيه إلاَّ عارضاً محايداً لجميع البراهين التي ظنوا أنهم استطاعوا (أي الفلاسفة) أن يقدموها لمصلحتهم غاية هذا الكتاب إذاً ، هي عرض مقاصد الفلاسفة وهذا هو اسمه) .
- كتاب (تهافت الفلاسفة) وهو من أهم كتبه الفلسفية ، قصد به الرد على ابن سينا والفارابي ، وسوف نتحدث عنه مطولاً فيما بعد .
- كتاب (المنقذ من الضلال) وهو تاريخ لحياته الفكرية وستحدث عنه فيما بعد .

ب ـ في علم الكـلام :

ـ كتاب (الجام العوام عن علم الكلام) .

ـ كتاب (الرسالة اللدنية) .

ـ كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) .

جـ ـ في التصوف :

ـ كتاب (إحياء علوم الدين) ويتكون من أربعة أجزاء ينقسم كل جزء منها إلى عشـرة كتب وقـد عـالـج الغـزالي فيـه (آداب الـدين والأخـلاق والتـربيـة والتصوف) .

ـ كتاب (ميزان العمل) .

ـ كتاب (مشكاة الأنوار) .

الغزالي في ميدان علم الكلام

تـمهيـد :

قبل البدء بعـرض موقف الغـزالي في ميدان علم الكـلام ، نجد أنفسنـا مضطرين لأن نضع أمام الطالب تعريفاً مختصراً لهذا العلم ، حتى يكون على بصيرة ، عندما يريد أن يحدّد موقف الغزالي في ميدان علم الكلام . ونرى لزاماً علينا أيضاً ، أن نعطي فكرة موجزة عن الأشعرية والمعتزلة ، قبل الوقوف على رأيه في مسألة العقل والنقل ، ومسألة الحرية الإنسانية ، ورعاية الله للأصلح .

تعريف علم الكلام :

في كتـاب « مقـدمـة ابن خلدون » تعـريف يقـول : « هـو علم يتضمّن الحِجَاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعـة المنحـرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السُّنة »[1] .

أسباب ظهور علم الكلام :

أولاً : أسباب منبعثة من داخل الجماعة الإسلامية ذاتها ، كالخلاف حول

---

(١) ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٥٨ .

فهم بعض الآيات المتشابهات الموجودة في القرآن ، والتبس معناها على القارىء . مما أدّى إلى اختلاف وجهات النظر حول تفسيرها ، والخوض في مشكلات عقائدية نظرية(١) .

ثانياً : أسباب سياسية ، كالخلاف الذي نشأ حول مسألة « الخلافة » (الإمامة) وهو الخلاف الذي أدّى إلى ظهور الفرق ، كالخوارج وأهل السُّنة من جهة الذين يروْن أن الإمامة ليس عليها نص ، وإنما هي متروكة شورى . ومن جهة أخرى ، الشيعة الذين يؤكدون على أن الإمامة منصوص عليها وهي أمر ديني وليس دنيوي . والخلاف وإنْ كان في منشئه سياسياً إلاَّ أنه تطوّر فأصبح يتعلّق بالعقائد الإيمانية(٢) .

ثالثاً : أسباب وافدة من خارج الإسلام أعانت على وجود علم الكلام وازدهاره وذلك مثل التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة ، مما ترتب عليه صراعٍ عقائدي بينها وبينه . وهذا ما يؤكده علي سامي النشار قائلاً : « . . . وممَّا لا شك فيه أن المتكلمين ، وقد كانوا في وسط فلسفي ، وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة وعقائد فلسفية متعددة ، ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها . . . »(٣) .

رابعاً : حركة النقل التي ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب المسلمين ، ووجود نشاط فكري هائل امتدَّ أثره إلى علم الكلام أو علم العقائد الإسلامية(٤) .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٦٣ . وانظر الرزاق ، مصطفى ، في تمهيد ، مرجع سابق ، ص ٢٨٧ .

(٢) الألوسي ، حسام ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، المؤسسة العربية ، بيروت ، ط ١ ، سنة ١٩٨٠ ، ص ٨٣ ، نقلاً عن الدكتور عمر فروخ .

(٣) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، جـ ١، ص ٣٠.

(٤) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مرجع سابق ، ص

- موقف الغزالي العام من علم الكلام :

والغزالي يصرح بما صرح به ابن خلدون ، حيث يقول : « ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودي ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. . . »[1] .

ويعلن الغزالي هنا بوضوح كامل أن علم الكلام ، وإن حقق الغرض من وجوده فهو لم يحقق الغرض الذي أسعى إليه أصلاً . إذا عن أي شيء يسعى الغزالي ؟ وما هي المآخذ التي يسجلها على المتكلمين ؟ .

برأيه أن المتكلمين اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها . أما التقليد ، أو اجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والاخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم . . . أي أنهم سعوا إلى كشف التناقض في براهين الخصم من جهة ، وإقامة الدليل على صحة المعتقد المسلم به من قبل الوحي من جهة ثانية . وبالتالي فهم لا يعملون على اكتشاف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه .

غير أن المتكلمين تخلوا عن هذه الغاية ، أعني غاية الدفاع عن العقيدة والرد على المبتدعة ، عندما كثر النقاش وطال الزمن إلى البحث عن حقائق الأمور ، فتكلموا في الجواهر والأعراض مما هما ، ولكن ذلك لم يكن على كل حال مقصودهم الأصلي ، فجاء كلامهم فيه غير شاف .

أما ما يسعى إليه أبو حامد ، فهو اكتشاف الحقائق لا عن طريق التقليد ، وإنما عن طريق الأوليات العقلية « الضروريات » .

---

(١) الغزالي ، محمد ، المنقذ من الضلال ، دار الكتب الحديثة ، بعابدين ، ط ٥ ، سنة ١٣٨٥ هـ ، ص ٨١ .

ويعزو الغزالي السبب في نشأة علم الكلام ، إلى ظهور المبتدعة الذين بحثوا فيما ورد في نصوص القرآن والسنة من عقائد على النحو الذي لم يكن معروفاً للصحابة ومن تابعهم ، ومحاولة المسلمين المتمسكين بالسنة رد حججهم وكشف شبهاتها ، وذلك على نحو ما يستفاد من قوله : « ألقى الله سبحانه وتعالى إلى عبادة على لسان رسوله ﷺ عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة ، فأنشأ الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة . . . فمنه نشأ الكلام وأهله » . . . إذا قامت طائفة من المسلمين تدافع عن العقيدة وترد على بدع المبتدعة ، واعتمدوا في دفاعهم على مقدمات تسلموها من الخصوم واشتغلوا بنقض هذه المسلمات . فغاية علم الكلام إذن ومقصوده في نظر الغزالي ليست معرفة الحقيقة كما هي .

وينتهي الغزالي من استعراضه لعلم الكلام في كتاب « المنقذ » بقوله : « . . فلم يكن الكلام في حقي كافياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً »[1] .

والسؤال الذي يطرح نفسه ، هل التزم الغزالي بهذا الموقف الثابت من علم الكلام ، نقول : لا ، لأن موقفه إزاء علم الكلام يختلف من كتاب لآخر .

فنراه في « الاقتصاد في الاعتقاد » يقصر هذا العلم على من لا مدفع للشبهة لديه عن طريق الوعظ والإرشاد والأخبار .

وفي « الجام العوام عن علم الكلام » ، يعلن أن الجمهور غير المثقف ينبغي أن لا يطلع على المجادلات والمناقشات في قضايا الدين حتى لا ينسلخ عن الدين .

أما في « إحياء علوم الدين » فيهاجم علم الكلام مهاجمة عنيفة قائلاً :

---

(1) المرجع نفسه ، ص ٨٣ .

« . . . إن أدلته موجودة في القرآن والاخبار ، وما يشتمل عليه فيما عدا ذلك يثير الشبهات في العقائد ويجر إلى الجدل الذي يعكر صفاء الإيمـان الصحيح » . ويضيف أيضاً : « وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه ، وهيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف » . (الاحياء ص ١٩٨) .

إذن لا يرى الغزالي ، في منهج المتكلمين ما يؤدي إلى كشف الحقائق ، ولكنـه في « الرسـالة اللدنيـة » من علم التوحيـد أي « الكلام » أشـرف العلوم وأجلها وأكملها ، فهو علم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء .

ومما سبق كله ، يتبين أن موقف الغزالي من علم الكلام يختلف من كتاب لآخر فهو يمجد هذا العلم في بعض الكتب ، ويهاجمه في البعض الآخر . أما موقفه الثابت والنهائي من علم الكلام يعبر عنه في كتاب (المنقـذ) وذلك لأن التحقيق التـاريخي يثبت أن هذا الكتـاب هو من مؤلفـات الشيخـوخـة . لكنـه وبـالرغم من كـل ذلك بقي أشعـرياً يـدافع عن نفس القضـايا التي دافـع عنها الأشعري ، وهذا ما يحتم علينا أن نعرض للأشعرية لإعطاء صورة بسيـطة عن المبادىء التي تقوم عليها .

ـ الأشـعرية :

الأشعرية فرقة كلامية نشأت واتضحت معالمهـا ، في أماكن متعـددة من العالم الإسلامي ، كرد فعل طبيعي ، ضد الاتجاه العقلي المحض الذي اتبعه المعتـزلة ، في تحكيم العقـل في المنازعـات الفقهية ، إلا إنهـا احتفظت من المعتزلة بالروح والأسلوب إلى حد بعيد فأقرت التأويل العقلي لبعض معطيات القرآن والسنة ، وسوّغت الأسلوب الجدلي أو الكـلامي في الذود عن العقيـدة الإسلامية . وأهم من قاد هذه الفـرقة ، أبـو الحسن الأشعري ولـه تنسب هذه المدرسة ، وذلك لسعة نفوذه وعمق أبحاثه .

وقد فصل المقـريزي (١٤٤١ م) حـال هذا المـذهب بقولـه : « وحقيقة مذهب الأشعري ، رحمـه الله ، أنه سلك طـريقاً بين النفي الـذي هو مـذهب

الإعتزال وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التجسيم . وناظر على قوله هذا واحتج لمذهبه ، فمال إليه جماعة وعولوا على رأيه . منهم أبو حامد الغزالي وغيره كثر ، ونصروا مذهبه وناظروا عليه وجادلوا فيه »[1] .

ويتبين من هذا النص ، أن الطريق الذي سلكه الأشعري واتباعه في الإجابة على نفس المسائل الدينية ، هو طريق وسط بين غلو المعتزلة وجمود الحشوية من جهة ، وإن الغزالي من أتباع الأشعري الذين سلكوا طريق التوسط والاعتدال في حل المشاكل الكلامية من جهة ثانية .

وسنتناول بالبحث مشكلة العقل والنقل ، لنقف على رأي الغزالي في هذه المسألة مع إبراز أهم النواحي التي اعترض فيها الغزالي على المعتزلة .

مسألة العقل والنقل :

إن علاقة العقل بالنقل قديمة في تاريخ التفكير الإسلامي ، تصدى لها علماء الكلام والفلاسفة على اختلافهم ، وقدموا لها الكثير من الحلول . وحيث أن المهمة المحددة لنا الآن في هذا البحث تقتصر على النزاع الذي دار بين علماء الكلام أنفسهم ، فسنستبعد الفلاسفة إلى موضوع آخر ، ونركز اهتمامنا على النزاع الذي احتدم بين الفرق الكلامية ، كالحشوية والمعتزلة والأشعرية حول صلة العقل بالنقل .

ـ فالحشوية والظاهرية ومن لف لفهم يرون أن السلطة وحدها للنقل ولا يجعلون للعقل مدخلاً فيما جاء به الشرع . بل تمسكوا بحرفية النص ، دون أي تأويل أو إعمال فكر .

المعتزلة :

انبروا في البدء للدفاع عن « حياض الدين » ضد الثنوية والمشبهة واستخدموا لذلك الجدل العقلي في مناظراتهم ومجادلاتهم لأنه السبيل الوحيد الذي ينفع لإقناع الخصم بالحجة ، ثم تطورت هذه النزعة الإعتزالية على أيدي

---

(١) الرزاق ، مصطفى عبد ، تمهيد ، مرجع سابق ، ص ٢٩٢ .

رجالاتها حتى بلغت ذروتها مع « أبي علي الجبائي » وابنه أبي هاشم (ت ٣٢١ هـ) ، وهما من متأخري المعتزلة ، فنجدهما يمعنان في تأكيد سلطة العقل ، وإثبات شريعة عقلية إلى جانب الشريعة النبوية ، وفي ذلك يقول الشهرستاني « واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية وأثبتا شريعة عقلية »[١] .

فالحسن عندهم حسن ، لا لأن الشرع قد أمر به ، وإنما لأن الحسن ذاتي فيه ، ومعنى هذا أن العقل قادر على إدراك القبح من غير حاجة إلى الشرع لو تأمل العقل الأفعال وطبيعتها وخصائصها الذاتية لأدرك بغير حاجة قبح الأفعال وحسنها . طالما أن القبح والحسن صفتان ذاتيتان للأفعال وهكذا كان المعتزلة يعولون على العقل ويقدمونه على الشرع .

الأشعرية :

يعرفون بأهل التوسط والإعتدال ، لأنهم اختاروا طريقاً وسطاً بين الفرقتين اللتين مر ذكرهما ، وجعلوا الشرع متقدماً على العقل ، ولكنهم مع ذلك جعلوا للعقل مدخلاً في فهم الشرع .

والضرورة تقتضينا الآن ، بعد العرض السريع لأهم آراء الفرق الثلاث المتعلقة بصلة العقل بالنقل ، أن نقف على رأي الغزالي في هذه المسألة ومن ثم رده على المعتزلة .

ـ قال الغزالي :

إبان تعرضه لمسألة الصلة بين العقل والنقل « اعلم أن العقل لن يهتدي إلاّ بالشرع ، والشرع لم يتبين إلاّ بالعقل فالعقل كالأسس ، والشرع كالبناء ولن يغني أسس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس » (معارج القدس ص ٥٩) .

يتبين من هذا النص أن أبا حامد يجعل العلاقة بين العقل والنقل علاقة إتفاق ، من شأنها ، إذا أحكمت إحكاماً وثيقاً أن تؤدي إلى الوضوح الكامل

(١) الشهرستاني ، مرجع سابق ، جـ ١ ، ص ٨١ .

واليقين الثابت . فالعقل لن يعصم عن الخطأ إلا إذا استنار بنور الشرع ، والشرع لن يفهم إلا بالعقل إذن الغزالي جعل للعقل مدخلاً في الشرع ، وهذا يؤكد نزعته الأشعرية من جهة ، وتركه للتقليد من جهة ثانية . ويجعله العلاقة بين العقل والنقل تشبه العلاقة بين الأس والبناء ، وحيث أن الاس لن يغني عن البناء والبناء لن يثبت إلا بالاس ، يؤكد تأكيداً قاطعاً بأنه لا غنى للعقل عن النقل ولا للنقل عن العقل . فالذي يعرض عن العقل ويكتفي بالشرع يصفه أبو حامد بالعماء . لذا ، فالمزاوجة بين العقل والشرع هي اليقين المطلوب. ويستفاد هذا المعنى بالذات من قوله في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » : « فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن ، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً الأجفان . فلا فرق بينه وبين العميان ، فالعقل مع الشرع نور على نور »[1] .

يستنتج من هذا أن الغزالي يدعو إلى الأخذ بالعقل والنقل وإلى الملازمة بينهما لكونهما نور على نور ، لكن رأيه هنا جاء بصورة مجملة وغير محددة . والمهمة الرئيسية الآن تقضي أن نقف على رأيه بالتفصيل . . لنرى كيف اعتمد على العقل وفي أية حدود ، ثم ما هو نطاق الشرع ؟

قال الغزالي : « إن الحقائق الإلهية لا تنال بنظر العقل[2] ، وأضاف في نفس الموضع : « أن العقل لا يهدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة » .

إن رأي الغزالي هنا يمتاز بالدقة والتحديد وذلك لأنه بين ـ بوضوح ـ أمرين هامين :

الأول : أن العقل ، كعقل لا يمكنه أن يدرك كنه الحقائق الإلهية الماورائيات . . . والذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع لا يهتدي إلى الصواب ، لأن العقل يعتريه العي والحصر » .

---

(١) الغزالي ، محمد ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٤٣ .

(٢) الغزالي ، محمد ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ط ٥ ، ص ١٨١ .

الثاني : أن العقل المعزول عن الشرع ، لا يمتلك القدرة التي تمكنه من التمييز بين الأفعال المنجية وغير المنجية .

وهذا يعني ببساطة أن العقل لا يتمتع بالسلطة المطلقة بل قيده في نطاق محدود ولكن أبا حامد يعترف بأن العقل قادر على معرفة هذه الحقائق بعد اطلاعه عليها من قبل الشرع « . . . لأن البرهان العقلي هو الذي نعرف به صدق الشارع » .

ويترتب على هذا ، أن المعرفة عند أبي حامد محدودة وقاصرة فلا بد لها من نور يضيئها ، وهذا النور هو الذي انكشف في صدر أبي حامد وأعاده إلى اليقين .

ولليقين عند الغزالي ثلاث مراتب : الأولى ـ إيمان العوام ـ والثانية ـ إيمان المتكلمين ـ وهو ممزوج بنوع من الاستدلال ، والثالثة : ـ إيمان العارفين ـ الذين يشهدون الحق دون حجاب . ولا شك أن الغزالي وجد المخرج اللائق الذي يبرر هذا التمييز بين المراتب ، عندما بنى المعرفة على دعامتين : الأولى : العقل ، والثانية : التجربة الروحية والكشف الباطني .

يتبين مما سبق عرضه ، أن الغزالي يؤكد الحقائق التالية :

١ ـ الاتفاق بين العقل والنقل ، مع ضرورة الأخذ بهما للوصول إلى اليقين .
٢ ـ جعل للعقل مدخلاً في فهم الشرع .
٣ ـ حدد سلطة العقل وقيده بأمور التجربة والحس ، وهو محتاج إلى الإهتداء بالشرع في الأمور الإلهية .
٤ ـ إن الحقائق الإلهية وأمور الآخرة ، هي من اختصاص الشرع وحده والعقل يساعده على معرفتها .
٥ ـ المعرفة عنده تبنى على أساسين : على العقل ، والتجربة الروحية (والكشف الباطني) فالعقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلى كليات الشيء دون جزئياته ، والشرع يعرف كذلك الشيء وجزئياته .
٦ ـ سار الغزالي على نهج الأشاعرة واعتمد المنطق الأرسطي الذي هاجمه

الفقهاء . وأصبح من الطبيعي الآن ، بل من السهولة ، أن نثبت نقاط الخلاف بين الغزالي من جهة والمعتزلة من جهة أخرى ، في صلة العقل بالنقل ، بعد أن عرضنا لرأييهما .

العقل عند المعتزلة قادر على إدراك الحقائق ويميز بين الأفعال الحسنة والقبيحة في حين أن الغزالي يرى أن سلطة العقل محدودة ولا يقدر على التمييز بين الأفعال بل يجعلها من اختصاص الشرع ، برأي المعتزلة أن الله حين أمر في كتابه بما أمر ونهى عما نهى ، كان يأمر وينهي طبقاً لما يستحسنه العقل ويستقبحه . ويقولون أيضاً أن مرجع الناس قبل الشرائع هو العقل ، وبهذا المعنى نظروا إلى الله ، ولكن اعتماداً على مبدأ أو أساس هو القرآن ، ولكنهم يؤولونه بالعقل إلى أوسع مدى ، والأشاعرة ومن بينهم الغزالي ، يعتمدون أيضاً على القرآن ولكنهم يجعلون العقل في مرتبة تالية للشرع ، ولا يمنعون التعمق والجدل في المسائل الإلهية وما يدور حولها ، ويكفي أن نعلم أن للأشعري كتاباً اسمه (استحسان الخوض في علم الكلام) .

المعرفة عند المعتزلة هي وليدة النظر العقلي « معرفة الله واجبة عقلاً » بينما هي عند الغزالي قائمة على العقل والتجربة الروحية ، ومعرفة الله تحصل عن طريق الشرع .

حرية الإنسان :

حرية الإنسان مشكلة قديمة شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين على اختلاف أجناسهم ، وهي مشكلة تختلف حلولها عند أولئك المفكرين اختلافاً بيناً ، ولعل ذلك راجع إلى أنها من أعقد المشكلات التي تواجه المفكر ، ومن أعسر المشكلات قبولاً للحلول المرضية . ولقد خاض المتكلمون في هذه المشكلة ، وحاولوا أن يجدوا لها الحلول المقبولة ودعموا ذلك بالأدلة النقلية والعقلية حتى انقسموا بصددها إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية سنحاول فيما يلي أن نتعرف على آرائهم بهذا الصدد .

وقبل البدء بذلك نرى أن نشير إلى أن القرآن والحديث هما مصدرا هذه

المشكلة ، ففي القرآن آيات كثيرة توحي بالجبر يقول تعالى : ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ﴾ وكقوله تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ وآيات كثيرة توحي بالاختيار كقوله تعالى : ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ .

١ ـ آراء الجبرية :

لا بد أولاً من فهم معنى الجبر . حتى يسهل علينا فيما بعد معرفة الآراء ، والشهرستاني أشار إليه قائلاً : « الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب »(٣) . ويمثل الجبرية الخالصة جهم بن صفوان الذي نفى القدرة عن الإنسان أصلاً فقال : « إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : « أثمرت الشجرة وتحرك الصخر . . . وجرى الماء » . وذهبت الجبرية بتطرفها إلى أن الثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر وأشار جهم إلى ذلك بقوله : « إذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً » .

آراء القدرية :

يعتبر حسب المصادر التاريخية معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم من أوائل القدرية الذين أقروا أن الإنسان قادر خالق لأفعاله ، والمعتزلة سارت على نفس النهج لذا سنقتصر على عرض آرائها .

إن فلاسفة المعتزلة يتفقون على معظم المسائل الأساسية ، ولكنهم يختلفون في بعض المسائل الثانوية ، فمثلاً كلهم يوافقون على أن « العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها » ويملك القدرة على اختيار الفعل أو تركه مما يجعله مسؤولاً عن هذا الاختيار وعليه أن يتحمل نتائج هذه المسؤولية من الثواب

---

(٣) الشهرستاني ، محمد ، مرجع سابق ، جـ ١ ص ٨٥ .

والعقاب . ودليل واصل على أن العبد هو الفاعل للخير والشر وهو المجازى على فعله ، أنه « يستحيل أن يخاطب الله العبد بـ « افعل » وهو أي « العبد » لا يمكنه أن يفعل (هذا إلى أن العبد) يحس من نفسه الإقتدار والفعل ومن أنكر ذلك في رأي (واصل بن عطاء) فقد أنكر الضرورة »[1] .

ثم هناك تبرير آخر أثبته المعتزلة هو أن بعض الأفعال الإنسانية شر ، ولما كان الله لا يصدر عنه ما هو شر ، فيستحيل أن تكون تلك الأفعال الإنسانية صادرة عن الله ، فهي صادرة عن الإنسان لذا فهم يرون أنه لا يمكن إرجاع أي إثم يأتيه العبد أو كفر أو معصية يرتكبها إلى الله . وذلك لأنه (لو خلق الله الظلم لكان ظالماً)[2] .

آراء الأشعرية :

أراد الأشعري أن يسلك منهجاً وسطاً بين الجبرية والمعتزلة ، ففرق بين نوعين من الأفعال ، فقال إن هناك أفعالاً اضطرارية وأخرى إرادية ، وفي الأفعال الأولى يشعر الإنسان بعجزه ، مما يدل قطعاً على أنها غير مخلوقة له وأنه لا إرادة له فيها ، ومن ثم لا يسأل عنها . أما في الأفعال الثانية فإنه يشعر بالقدرة عليها ، وهذا دليل على أن له قدرة يستطيع استخدامها وهذه القدرة مسبوقة بالإرادة وبها يكتسب الإنسان أفعاله .

ولكن ما معنى الكسب ؟ (معناه اقتران قدرة العبد بفعل الله) بمعنى أن الإنسان إذا أراد أن يفعل فإن الله يخلق له في هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل وهذه الأخيرة هي التي يكتسبها ولكنها لا تخلق[3] .

ومعنى ذلك أن قدرة الإنسان لا تعدو أن تكون أداة تستخدمها قدرة الله لتنفيذ الفعل الذي أراده العبد . ويعتقد الأشعري أنه حل بذلك مشكلة الثواب

---

(١) النشار ، علي سامي ، مرجع سابق ، جـ١ ، ص ٤٨١ ، والشهرستاني مرجع سابق ، ص ٤٧ .

(٢) المرجع نفسه ، النشار ، جـ١ ، ص ٤٨١ .

(٣) الشهرستاني ، محمد ، مرجع سابق ، جـ١ ص ٩٧ .

والعقاب طالما أنه أثبت للإنسان قدرة على الفعل إذن هو مسؤول ، وزيادة في الإيضاح نقول إن قدرة الله تتعلق بالفعل على سبيل الخلق أما قدرة الإنسان فعلى سبيل الكسب .

والغزالي سلك على طريق الأشعري فقال : « وهي (أي الأعمال) مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر ، من التعلق يعبر عنه بالاكتساب . . . أما الجبرية والقدرية (المعتزلة) فكل منها بعيد عن الصراط المستقيم ، فمن نسب المشيئة إلى الله والكسب إلى العبد فهو سني صوفي رشيد . فقدرة العبد وحركته خلق للرب تعالى ، وهما وصف للعبد وكسب له » .

والغزالي يعترف بأن الله يخلق أفعال العباد لأنه خالق كل شيء ؟ ولتبيان ذلك ذهب يحلل الفعل الإنساني فوجده ثلاثة : الفعل الطبيعي كالإنسان يمشي على سطح الماء والفعل الإرادي كالتنفس بالرئة ، والفعل الاختياري ، وأقر بأن الجبر ظاهر في الأول والثاني . . . ويبقى أن نحلل الثالث الذي هو (مظنة الإلتباس) لنرى إن كان الإنسان حراً في اختيار الفعل أو مجبراً عليه . فالفعل الاختياري بنظر الغزالي ، ينظر إليه من وجهين : فإما أن يحكم العقل من غير تردد وتحير بأن الفعل موافق ، واما أن يتردد في الحكم عليه . وفي كلا الحالتين يرى الغزالي إن الإرادة مسخرة لحكم العقل ، والقدرة مسخرة للإرادة والحركة مسخرة للقدرة . « والكل مقدر في الإنسان بالضرورة من حيث لا يدري ، إنما هو كما يقول الغزالي محل ومجرى لهذه الأمور لا خالق لها بحرية فإذن معنى كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه مختاراً إنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً ، وحدوث هذا الحكم جبراً أيضاً ، فإذن هو مجبور على الاختيار » .

ولقد عرض الغزالي مثالاً رائعاً يوضح فيه موقفه من الحرية الإنسانية في كتاب (الاحياء) تصور أن أحد الذين غمرهم الله بالطافه نظر إلى الكاغد وقد رآه مسود الوجه بالحبر فحاول أن يفتش عن علة السواد فأحال الكاغد على الحبر والحبر على القلم ، والقلم على اليد واليد على القدرة . . .

وهكذا حتى نودي من وراء حجاب « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فغشيته الحضرة الإلهية واعتذر وقال انكشف لي أن المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار والفاعل المختار أما أنتم فمسخرون ، وتحت قهره وقدرته وهو الأول والآخر والظاهر والباطن .

وإذا كانت أفعال الإنسان كلها مخلوقة لله فما قيمة الثواب والعقاب ، برأي الغزالي إن كل ما في الدنيا والآخرة قد وضع على أفضل ما يمكن أن يوضع وهو عدل محض لا جور فيه لذا فكل محاولة للتغير سوف تبوء بالفشل ولو كانت من أكمل خلق الله .

وخلاصة رأي الغزالي : « إن الخير والشر أمر مقضي به، وقد كان القضاء به واجباً بعد سبق المشيئة فلا راد لحكم بقدر معلوم منتظر وما أصابك لم يكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن يصيبك » .

ويتضح لنا مما سبق ، أن الغزالي لم يطلق حرية الإرادة الإنسانية في الفعل بل قيدها بالعلم الذي هو نور قذفه الله في الصدر ، وإذا جاز لنا أن نتحرى الدقة في تحديد السبب الحقيقي للفعل الإنساني فإننا نرى أن الله هو السبب الأول لأنه كما تبين مصدر العلم الذي يسبب الإرادة ، وهكذا نرى بأن الغزالي اعترف بالإرادة من جهة وجردها من كل تأثير من جهة أخرى ، وبهذا يكون في التحليل النهائي لموقفه قد أقر بأن الإنسان مجبر على أفعاله .

مشكلة الصلاح والأصلح

لقد اتسع الخلاف بين علماء الكلام شيئاً فشيئاً حتى شمل مجمل القضايا التي تتعلق بالذات الإلهية . ولقد عالجنا مشكلة العقل والنقل ومشكلة الحرية الإنسانية ويبقى أن نعالج مشكلة الصلاح والأصلح لننهي بحثنا في المشاكل الكلامية المقررة .

السؤال الذي يطرح لتوضيح هذه المشكلة هو التالي : هل يرعى الله الأصلح لعباده ؟. الواقع أن معظم الفرق الكلامية تعرضت لهذه المشكلة

وقدمت لها حلولاً مختلفة متباينة وسنقتصر في بحثنا هذا على تبيان موقف المعتزلة من جهة وموقف الغزالي من جهة أخرى .

المعتزلـة :

إن الحل المباشر الذي قدمته المعتزلة لهذه المشكلة هو (يتوجب على الله أن يرعي الأصلح لعباده)[1] وذلك لأسباب منها : ان الله حكيم والحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ، ومنها أيضاً أن الله عادل وتفسير هذا أنهم أوجبوا على الله عملاً أصلح .

ورأى (العلاف) وهو فيلسوف معتزلي أن الله قادر على فعل الشرور والمعاصي لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . أما (النظام) فلقد ذهب إلى أن الله غير قادر على فعلهما . والله برأيه « إنما قادر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ، ولا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم » . وفي الآخرة « لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ، ولا أن ينقص منه شيئاً وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدوراً له »[2] .

ويعلل النظام عدم صدور الظلم عن الله ، وعدم قدرة الله على فعله بما يأتي :

« وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذي آفة ، وحاجة ممكنة على فعله أو من جاهل به ، والجهل والحاجة دالات على حدث من وصف بهما تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »[3] .

يتبين لنا من رأي النظام ، أن الله لا يقدر على الفعل إلا إذا كان هذا الفعل أصلح للناس وهو غير قادر على الظلم لأن الظلم يأتي من ذي آفة أو حاجة

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٤ . والنشار ، مرجع سابق ، جـ ١ ، ص ٥٥٧ .

(٣) النشار ، علي سامي ، مرجع سابق ، جـ ١ ، ص ٥٥٧ .

أو من جاهل ومحال أن يتصف الله بهذه الصفات .

والحقيقة أن المعتزلة قيدوا الإرادة الإلهية بفعل الأصلح للناس من جراء حرصهم على توكيد العدل الإلهي المطلق ومعنى ذلك أنهم جعلوا الله مطبوعاً على ما يفعله[١] .

أما الغزالي فإنه لا يوافق المعتزلة على نظرتهم بصدد هذه المشكلة وذلك لأسباب كثيرة : منها اختلافه معهم حول مفهوم الإرادة الإلهية من جهة والعدل الإلهي من جهة أخرى ، فالغزالي يرى أن الإرادة الإلهية مطلقة وإن الله قادر على فعل أي شيء من غير أن يتقيد بفعله بصلاح الناس وخيرهم وهو بهذا يفلت الإرادة الإلهية من التحجير والمحدودية التي فرضوها عليها المعتزلة وينفي عن الله التزامه بمبدأ رعاية الله للأصلح ويستدل على بطلان ذلك من الدلالة على نفي الوجوب على الله تعالى .

أما بالنسبة إلى العدل الإلهي فإن الغزالي ينظر إليه من زاوية مختلفة عن نظرة المعتزلة . فهو يرى أن الله عادل لكونه « مطلق التصرف في ملكه ، ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه أما الظلم فهو التصرف بملك الغير بغير إذنه ، وهو محال على الله . ولما كان الله خالق كل شيء لذا فأي تصرف يصدر عنه سيبقى في دائرة ملكه الشاملة لكل ما سوى الله ، وتبعاً لهذا ، ينتفي وجود الظلم ويلزم عن ذلك أيضاً أن الله حر مطلق يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده . بل أن كلفهم وأطاعوه لم يجب عليه الثواب فهو أن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين »[٢] .

ولقد توصل الغزالي إلى تحديد الأصول التي ترتكز عليها أفعال الله . وبمقارنة بسيطة مع أصول المعتزلة نجد أن هناك تبايناً واضحاً بينهما نذكر على سبيل المثال . المعتزلة يقولون ان الخلق والتكليف واجبان على الله ، وإن الله لا يكلف الخلق إلا ما يطيقونه وإنه لا يعذب العبد من غير جرم سابق . . .

---

(١) الشهرستاني ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(٢) النشار ، مرجع سابق ، ص ٤٧٩ .

والغزالي يرى أن الله متفضل بالخلق والاختـراع ومتطول بتكليف العبـاد ، ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه وهو قادر على تعذيب العباد دون جـرم سابق لأنهم ملك له وهو مـطلق التصرف في ملكـه والذي يتصـرف في ملكه لا يعـد ظالماً[1] .

واستدل الغزالي بمناظرة حدثت بين الأشعري والجبائي حول رعـاية الله للأصلح أثبت فيها الأشعري أن الله لا يرعى الأصلح لعباده وإليكم خلاصة هذه المناظرة : « سأل الأشعري استاذه الجبائي الرأي في ثلاثة مؤمن وكافر وصبي . فقال الجبائي المؤمن من أهل الدرجات (أي الجنة) والكافر من أهل الهلكات (الهالكين) والصبي من أهل النجاة ، فقال الأشعـري إن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات فهل يستطيع ، فقال الجبائي لا ، لأن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس للصبي مثلها ، فقال الأشعري فـإن قال الصبي التقصيـر ليس مني فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن ، قال الجبائي : إن الله يقول له كنت أعلم لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تصل إلى سن التكليف قال الأشعري فلو قال الكافر يا ربي لقد علمت حاله كما علمت حالي فهلا راعيت مصلحتي مثله فانقطع الجبائي ولم يقدر على الجواب .

ويبقى على الغـزالي في التحليل النهـائي لهذه المشكلة أن يـوضـح مـا المقصود بالحكيم ؟ الحكيم برأيه هو العالم بحقائق الأشياء القادر على أحكام فعلها وفق إرادته وهذا من أين يوجب رعاية الأصلح ، أما الحكيم منا فإن راعى الأصلح فلمصلحة مرجوة في الدنيا أو في الآخرة وهذا لا يجوز على الله .

ويتبين لنا مما سبق أن المعتزلة تمسكـوا بالعـدل الإلهي المطلق فـوقعوا بتقويض الإرادة الإلهية وجعلوا الله قادراً على فعل بعض الأفعال وغير قادر على فعل البعض الآخر أعني أن الله ملزم عندهم برعاية الأصلح لعباده في حين أن

---

(1) الشهرستاني ، مرجع سابق ، ص ١٠١ .

الغـزالي لم يتفق معهم في نظرتهم هـذه بل تمسـك في حريـة الإرادة الإلهيـة المطلقة وبقدرة الله على فعل كل شيء دون أي إلزام بمبدأ أو غاية .

موقفه من الفلاسفة في كتاب (تهافت الفلاسفة)

- ما معنى تهافت ؟

كانت كلمة تهافت محل تفسيرات شتى ، وقد رأينا من الأفضل أن نضعها أمام الطلاب ، لكي يكونوا على علم بـالتفسيرات العـديدة التي أعـطيت لهذه الكلمة .

وقد ترجمها الباحثون الأوروبيون بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى التساقط المتتابع والإنهدام ، وبعضها يتضمن معنى التناقض وضعف التماسك والإنسجام .

وللأستاذ بلاسيوس ، بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد ، يبين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله ، ثم يعتمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت بالنسبة للإنسان والحيوان ، ليس معناها التساقط ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا أعمال فكر ، والتسرع في عمـل شيء يلحق بصاحبه ضرراً[1] .

لقد اعتنى الغزالي بالفلسفة ، كغيـرها من المعـارف والعلوم ، فدرسهـا ووقف على مراميها وغايتها في سنتين ، ثم ظل سنة أخـرى يتفحص المسائـل ويفكر فيها ، ويعاود النظر ويتفقد أغوار المسائل الإلهية حتى ظهر له ما فيها من خداع وتلبيس وتخيل . فصمم على إبطال مذهب الفلاسفة في هذه المسائل ، أعني المسائل الإلهية ، ولكنه قبل الشروع بـذلك اعتمـد خطة منهجيـة تتلائم وخطورة العمل المزمع تنفيذه ، فعرض آراء الفلاسفة ، كما كانت مشهورة في عصره ، عرضاً واضحاً يمتاز بالدقة والموضوعية في كتاب « مقاصد الفلاسفة » ثم أعقبه بكتاب آخر هو « تهـافت الفلاسفـة » الذي عمـل فيه على تفنيـد هذه

---

(١) دي يور ، مرجع سابق ، ص ٣٢١ .

المسائل ونقضها ، وما ذلك إلا لأن رد أي مذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رمي في عماية .

والغزالي لا يخفي الحوافز التي دفعته لتأليف (تهافت الفلاسفة) والتي تكونت عنده من جراء انصراف « طائفة من النظار » عن وظائف الإسلام والاعراض عن الدين جملة ، بسبب تقليدهم لشرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة . أو بسبب إنجذابهم للتشبه بأسماء ضخمة كسقراط وابقراط وأفلاطون وأرسطو(١) ، فتصنعوا الكفر لكي يتميزوا عن سواد الناس الغالب ، ظناً منهم أن الكفر من إمارات الفطنة والعلم . ثم يوجه اللوم على هؤلاء لكونهم ما استخدموا النقد والتمحيص قبل الأخذ بهذه الآراء لأنهم لو فعلوا ذلك لاتضح لهم مقدار جهلهم وشططهم وتبين لهم « اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر » على التسليم بأصول الدين الكبرى ، وهي الإيمان بالله واليوم الآخر(٢) .

ويشير الغزالي إلى الاختلاف الكبير بين الفلاسفة ، فيقول ان خبطهم طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدابرة(٣) ، ولكنه يحصر مسؤولية الإنحراف بالمعلم الأول والفيلسوف المطلق أرسطو طاليس الذي رد على غيره من الإلهيين ، ولكنه احتفظ ببعض آرائهم ، التي قلده فيها الفارابي وابن سينا ، فوقعا كغيرهم في الضلال والخطأ . فينبغي تكفيره وتكفيرهم ، كما وإنه لا بد من العمل على تدمير آرائهم ودحض حججهم لأنه السبيل الأرشد لعدم انتشارها وشيوعها بين الناس(٤) .

والمسألة الجوهرية التي يدور حولها كتاب « تهافت الفلاسفة » ليست إلا تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم ، بما يبين تهافتهم ومن هذا النص ،

---

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، مرجع سابق ، ص ٧٥ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٧٥ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٧٧ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٧٧ و ٧٨ .

يتبين لنا أن الغزالي يركز على أمرين في عملية الهدم هما : آراء الفلاسفة والأدلة ، التي تثبت هذه الآراء والنتيجة المنطقية لذلك هي حتماً إنهيار البناء الفلسفي ككل . . . مع الإشارة بأن الغزالي يوضح أكثر من مرة بأن المقصود هو بعض المسائل الطبيعية وكل الإلهيات . . . . واعتمد كطريقة ، لإظهار فساد آراء الفلاسفة وتلبيسهم فيها ، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون ولفضح ما في أدلتهم من سفسطة وقصور طريقة الجدل العقلي حيث كان يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلها من غير أن يحلها وهو يجاهر بأنه دخل على الفلاسفة « دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت »[1] والإنكار يكون بكشف التناقض في أقوال الفلاسفة ، ودحض حججهم والتنبيه لذلك . ولا شك أن الوقوف عند حد الإنكار لما يزعمه الفلاسفة دون إثبات الحق الذي يراه هو المعبر الحقيقي عن موقف الغزالي السلبي من الفلاسفة فيما يتعلق بالمسائل الإلهية والطبيعية ، والغزالي بالذات يعد بأنه سيضع تصنيفاً لكتاب آخر « قواعد العقائد » يضمن فيه المذهب الحق ويعتني فيه بالإثبات كما أعني في « التهافت » بالهدم .

ثم ينتقل أبو حامد إلى علوم الفلاسفة ليفحصها ويعمل على تصنيفها فيجدها ثلاثة أصناف .

أولاً : النزاع فيه يتعلق بلفظ مجرد كتسمية صانع العالم جوهر « الموجود لا في موضوع » وهذا لا إبطال له .

ثانياً : النزاع فيه لا يتعارض مع أصل من أصول الدين كالرياضيات « الكم المنفصل والكم المتصل » والمنطق الذي هو « نظر في آلة الفكر » هذه العلوم ثابتة لا ينبغي إبطالها .

ثالثاً : النزاع فيه يتعلق بأصل من أصول الدين فوجب نقضه وإظهار فساده ويشمل الإلهيات والطبيعيات وينبغي التفكير للقائلين به ، لا بد من التنويه هنا بأن الغزالي يتخذ الدين كأساس للتصنيف ، ويصور أن النزاع يدور بين الفلاسفة من جهة والفرق الأخرى من جهة ثانية[2] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٨٢ و ٨٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٨١ و ٨٢ و ٨٣ .

وما أن انتهى أبو حامد من تصنيف علوم الفلاسفة ، مبطلاً لبعضها وغير معارض للبعض الآخر ، حتى حصر اهتمامه بفرز المسائل التي غلط فيها الفلاسفة فحصرها بعشرين مسألة ، وهي قسمان :

ـ قسم لا يلائم الإسلام بوجه ، لأنه يؤدي إلى تكذيب الأنبياء ، فاقتضى تكفير الفلاسفة فيه ويشتمل هذا القسم على المسائل الثلاث : قدم العالم معرفة الله للكليات دون الجزئيات ـ وحشر الأجساد .

ـ والقسم الثاني ، يتصل بفروع الدين لا بأصوله ، فوجب تبديعهم فيه ويشتمل على سبع عشرة مسألة ، منها : عجز الفلاسفة عن إثبات الصانع ـ عجزهم عن إثبات وحدانية الله ـ نفيهم الصفات الإلهية ـ قولهم بتلازم الأسباب الطبيعية ـ عجزهم عن إثبات أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته ـ قولهم أن الأول موجود بسيط بلا ماهية(1) . . . إلخ .

يتبين مما سبق عرضه أن موقف الغزالي ، من الفلسفة والفلاسفة ، كان في مقدمة الكتاب سلبياً هادماً بوجه عام ، بل موجهاً لهدم البناء الفلسفي ككل . ولعل هذا ما دفع البعض إلى القول بأن الغزالي يريد أن يثبت انهيار المنهج العقلي في الإلهيات . ولكن موقفه اتضح ، فيما بعد عندما محص العلوم وميز بينها فاستثنى بعضها وأنكر البعض الآخر ثم نراه أكثر تحديداً ودقة عندما غاص في المسائل متفحصاً وفارزاً عشرين مسألة كفَّرهم في بعضها وبدعهم في البعض الآخر . واستخدم في سبيل تحقيق ذلك منهجاً تميَّز بالخصوبة والاسهاب حيث تنساب فيه العبارات والمترادفات انسياباً سهلاً بسيطاً ، وتتابع جملة في شيء عظيم من الرشاقة . ويرى (كارا دي فو) أن الغزالي اجتمعت لديه صفات الخطيب والعالم النفساني والواعظ الديني . فهو يفيض بالأولى ، ويحلِّل بالثانية ، ويأسر النفوس بالثالثة ، إذ هو يفتش عن أحب الجمل إلى النفوس ، ويجمع أشد النصوص تأثيراً في العقول ، ويستخدم المجازات

---

(1) المرجع نفسه ، ص ٨٦ و ٨٧ .

والكفايات حتى لا تشتغل الأرواح والعقول بغير ما يقول . وفوق ذلك فهو يعبر عن المعنى الواحد بصور مختلفة ، ويصوّر الموقف الواحد بصور متباينة . « إن أسلوب الغزالي مخصب سهل لدن واضح ، وإنه - إذ يستعين بالصور الخيالية ولا يغضّ الطرف عن الجانب العملي - يستهوي القارىء ولا يتعبه ، إن عقله متزن . . إنه يقسم ويفرّع بعناية ووضوح وبدون تصنع أو مباهاة ولما كان نفسانياً لم يهوَ في الدقة المغالية . . »[1] .

وأرى من المفيد أن أعرض لكم رأياً للأستاذ - بلاسيوس - حول كتاب « تهافت الفلاسفة » قال : « إن الغزالي حينما سمى كتابه (تهافت الفلاسفة) كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة ويريد الوصول إليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة انخدع به ، فرمى نفسه عليه ، وتهافت فيه ، ولكنه يخطيء مخدوعاً باقيسة منطقية فيهلك كما يهلك البعوض »[2] . وقال هنري كوربان في كتاب « تاريخ الفلسفة الإسلامية » قولاً عن موقف الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة » (بالرغم من اقتناعه - يقصد الغزالي - بعدم أهلية العقل وكفاءته لبلوغ اليقين يجد نفسه ، على الأقل ، على يقين من تقويض يقين الفلاسفة ، وذلك عن طريق الجدل العقلي . . . ثم يضيف . . . لقد بذل الغزالي كل ما أوتي من جهد لكي يبرهن للفلاسفة أن البرهان الفلسفي لا يبرهن على شيء ، ولكنه لسوء الحظ ، اضطر أن يبرهن على ذلك ببرهان فلسفي بالذات[3] .

وسنعرض الآن للمشاكل التالية : (قدم العالم) (والسببية) و (روحانية النفس) بالتفصيل ونرجو أن نتمكن من تبسيطها وتوضيحها ليسهل فهمها على

---

(١) غلاب ، محمد ، التصوف المقارن ، ص ١٨٩ .

(٢) محمود ، عبد الحليم ، التفكير الفلسفي في الإسلام ، مكتبة الأنجلو المصرية جـ ١ ط ٣ سنة ١٩٦٨ ، ص ٤٧٠ و ٤٧١ .

(٣) كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت ، منشورات عويدات سنة ١٩٦٦ المقدمة : السيد موسى الصدر ، (الترجمة العربية) .

الطلاب ، ولا أخفي أن في ذلك صعوبة ومشقة وخاصة في (قدم العالم) وذلك بسبب جدية الموضوع وكثرة الافتراضات ونظراً للاشكالات الكثيرة التي يثيرها أبو حامد في وجه أدلة الفلاسفة .

مسألة قدم العالـم

خلاصة رأي الفلاسفة أن العالم قديم ، لم يـزل موجـوداً مع الله ، غيـر متأخر عنه بالزمان ، كوجود المعلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وان تقدم الله على العالم تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان .

- الدليل الأول : العلة التامة وموقف الغزالي منه :

في الدليل الأول :

يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، لأن افتراضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، ثم صدر ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً ، فإذا حدث لم يخل : أما إن تجدد مرجح أو لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك ، وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح . فيطرح السؤال في هذا المرجح ، من أحدثه ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ، مـا دامت أحوال القديم (أي الأول) متشابهة منـذ الأزل . بالـطبع لا يجـوز أن نفترض الافتراضات التي تصف الإرادة الإلهية بالعجز أو النقص أو بتجدد الغرض وكل هذا ممتنع لأنه يقتضي التغير في القديم ، وهو محال[1] .

- رد الغزالـي :

يرد الغزالي على الدليل السابق من وجهين :

الوجه الأول ، إن العالم حدث بإرادة قديمة[2] اقتضت وجوده في الوقت

---

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، مرجع سابق ، ص ٩٠ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٩٦ .

الذي وجد فيه ، أم لماذا لم يحدث من قبل ؟ لأنه لم يكن مراداً ، وحدوثه في الوقت المخصوص له ، لا يرجع إلى تجدد في الإرادة ، بل لأنه مراد بإرادة قديمة . ولا يطعن في هذا كون الأوقات متساوية في تعلق الإرادة بها. ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون آخر ؟ أجاب الغزالي بأن الإرادة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصص ، كما إن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم وإرادة الله مطلقة . فهي حرة في اختيار الوقت دون أي تقييد وإن قالوا يستحيل التراخي الزمني بين المراد والإرادة الكاملة ، بل حصول المراد أمر ضروري عند اكتمال الإرادة ، وإلا أدى ذلك إلى تجدد شيء في المريد أو في الإرادة أو في نسبتها إلى المراد عندهم ، وكل ذلك يؤدي ، كما مر إلى التغير في ذات الله وهو محال .

ويجيب أبو حامد أن كل ذلك من باب الدعوى الباطلة لأنهم عجزوا عن الإتيان بدليل برهاني على استحالة هذا الضرب من الحدوث ، أي أن حدوث العالم بإرادة قديمة فلجأوا إلى الاستبعاد والتمثيل بالإرادة البشرية .

ثم يحاول أن يبين أن الضرورة العقلية تقضي باستحالة قدم العالم بالزمان . وذلك : « لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها . مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً . فإن فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل يدور في ثلاثين سنة . فتكون أدوار زحل ثلث عشر (٣/١٠) ادوار الشمس . . ثم إنه كما لا نهاية لأعداد دوران زحل ، لا نهاية لأعداد دوران الشمس ، مع انه ثلث عشرة . . .

وإن قالوا : أعداد هذه الدورات إما شفع أو وتر . . فإن قلتم شفع فالشفع يصير وتراً بواحد . وإن قلتم وتر فالوتر يصير شفعاً بواحد . وكيف يعوز ما لا نهاية له واحد[١] .

ـ الوجه الثاني : برأي الغزالي أن الفلاسفة يقرون ضمناً بصدور حادث

(١) المرجع نفسه ، ص ٩٩ .

عن قديم وذلك لأنهم يعترفون بأن في العالم حوادث ولها أسباب وهم يرجعون هذه الحوادث إلى حوادث أخرى ، وهكذا حتى يسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ويرتفع وجود الصانع ، وإما أن تقف سلسلة الحوادث عند طرف أول هو القديم ، فالحوادث إذن تصدر عن القديم عندهم[1] .

الدليل الثاني :

الله يتقدم على العالم بالذات والرتبة فقط .

إذا كان الله يتقدم على العالم ، فأما أن يكون متقدماً عليه بالذات لا بالزمان . كتقدم الواحد على الاثنين والعلة على المعلول وحركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وتبعاً لهذا يقتضي أن يكونا كلاهما (أي الله والعالم) قديمين أو محدثين ، وهناك إقرار بأن الله قديم إذن العالم قديم . وإما أن يكون الله متقدماً على العالم والزمان بالزمان لا بالذات . وهذا يقتضي أن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً ، وهذا خلف[2] .

لذلك وجب قدم الزمان ووجب معه قدم الحركة باعتبار الزمان مقياس لها . وبالتالي المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته أي قدم العالم .

ـ رد الغزالي :

ينحصر في مشكلة الزمان : هل هو قديم أم حادث ؟ والغزالي سار على نهج المتكلمين في اعتبار الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان . ومعنى تقدم الله على العالم والزمان هو أن الله كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه العالم ، أي وجود الذاتين فقط .

فالتقدم يعني انفراد الباري بالوجود فقط وجود ذات الباري ثم ذات الباري وذات العالم . ولا اعتبار لتقدير شيء ثالث هو الزمن[3] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٠٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١١٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١١٠ وما بعدها .

وكـون الفلاسفـة افترضـوا وجوده أعني الـزمان الثـالث بادرهم الغـزالي بقوله . ان الزمان السابق للزمان والعالم هو من فعل الوهم (أو الخيال) وعجزه عن تصور بداية لا قبل لها . أما العقل فيدرك ذلـك بوضـوح . وما يقـال على الزمان يقال أيضاً على المكان . وهما يرجعان إلى علاقات بين تصورات يخلقها الله في أذهاننا . . إذن الزمان والمكان حادثان مخلوقان من الله .

وهذا التحليل لفكرتي الزمان والمكان يـذكرنـا بما ذهب إليـه الفيلسوف الألماني « كانط » بعـد ذلك . إلى أن الـزمان والمكـان هما صـورتان أوليتـان الحساسية . وهما قوالب فارغة من قوالب العقل تصب فيهما التمثلات الحسية الخارجية فتتحول إلى ظواهر يمكننا إدراكها حسياً .

الدليل الثالث :

رأي الفلاسفة :

إن العالم كان قبل وجوده ممكن الوجود ، إذ من المحال أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً . والإمكان لا أول له ، أي لم يزل ثابتاً ، لأنه بحال افتراضنـا بداية له يعني أن هناك حالة كان فيها العالم ممتنعاً وبـالتالي الله فيهـا غير قـادر عليه . ثم فالإمكان مجرد وصف إضافي لا قوام بنفسه أي لا بد لـه من حامـل يضاف إليه ولما كان الإمكان قديماً وجب أن يكون حامل هذا الإمكان قديماً وهو العالم(١) .

رد الغزالي :

إذا كان العالم ممكن الحدوث منذ الأزل فلا يستبعد وقت ما إلا ويتصور إحداثه فيه . لكن لا يلزم عن ذلك أن يكون العالم موجوداً أبداً بالفعل ، لأنه لو كان كذلك لكن واجب الوجود لا ممكن الوجود . وهذا خلاف المفروض .

ثم يعلن الغزالي صراحة هنا ان الإمكان يرد إلى حكم العقل أي لا يعدو أن يكون مجرد فكرة ذهنية لا تقتضي وجوداً خارجياً تضاف إليه(٢) .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١١٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١١٨ .

الدليل الرابع :

ويتعلق بالدليل الثالث لأنه لا بد للإمكان من موضع هو المادة وخلاصته أن كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه لأن الحدوث هو تعاقب الصور والاعراض والكيفيات على المادة . ثم لو فرضنا العالم حادثاً فمعنى ذلك أنه كـان ممكن الحدوث قبل وجوده . . ولا بد أن يكون لهذا الإمكان محل هو المادة ولا يمكن أن يكون لهذه المادة مادة أخرى تقوم بها ، لأن ذلك من شأنه تسلسل الأمر إلى غير نهاية ، فالمادة إذاً ليست حادثة بل أزلية . . .

رد الغزالي :

إن الإمكان والوجوب والامتناع مجرد أفكار دهنية ، لا تحتاج إلى محـل تضاف إليه وإلا فالإمتناع يحتاج إلى محل وهذا متناقض[1] .

السـببيـة

عالجها الغزالي في المسألة السابعة عشرة من العلم الطبيعي وهي من أهم المسائل التي احتدم النزاع بين الفلاسفة وعلماء الكلام من أجلها ولكن رغم كل المحاولات الجادة التي بـذلها المتكلمـون لإبطالهـا ، يبقى أبو حـامد من أدق وأوفى من طرق هذه المسألة ، وللوقوف على رأيه هنا لا بد من توضيح الأمور التالية :

أولاً : عرض رأي الفلاسفة بعلاقة الأسباب بالمسببات .

ثانياً : التعـرف على الدافـع الذي جعـل الغزالي يتحمس لإبـطال السببية الطبيعية .

ثالثاً : عمل لتقويض السببية الطبيعية . . عن طريقين :

١ ـ أثبت أن الأشياء مستقلة بعضها عن بعض .

٢ ـ أبـطل دليل المشـاهدة الـذي اعتمده الفـلاسفـة للتـدليـل على السببية .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١١٩ وما بعدها .

رابعاً : رده على اعتراضات الفلاسفة بما يترتب من نتائج على عدم تلازم المسببات بالأسباب .

كان بعض الفلاسفة يعتقدون ، وخاصة العقليون منهم أن « الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون وجود السبب[1] .

يتبين من هذا النص أن الفلاسفة كانوا يرون بأن العلاقة بين السبب والمسبب أو بين العلة والمعلول تتضمن فكرة الضرورة العقلية . وكانوا يقصدون بذلك أنه إذا حدث السبب يجب أن يتبعه حدوث المسبب ، وكأن الوجوب عندهم وجوب منطقي أي ما لا يمكن إنكاره ، لأنه ضرورة عقلية ، فمثلاً إن علة حدوث الاحتراق هي النار ، وهي تحدث ذلك من طبيعتها ، ولا يمكنها أن لا تحدثه ، وبالتالي فهي فاعلة عندهم . وهذا ما ينكره الغزالي . « لإثبات المعجزات ونصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء »[2] .

وأنتم ترون أن الهدف من وراء إبطال السببية عند الغزالي هو (ديني) وذلك لأن إثبات المعجزات لا يتحقق إلا بتعليق الأسباب الطبيعية وجعلها كلها بيد الله الفاعل المطلق ، وبالتالي يصبح بمقدوره أن يجترح المعجزات من جهة ، ومن جهة ثانية فهي تأكيد لقدرة الله المطلقة واستقلاله بالفاعلية .

يبدأ الغزالي بإنكار الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات ، ويبرهن على ذلك من وجهين :

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٣٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٣٩ .

الوجه الأول :

القول بأن جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث أن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه ، فلا يتحتم ، إذا وجد أحدهـا أن يوجـد الآخر ، ولا إذا انعـدم أن ينعدم مثـل الري وشرب الماء والإحتراق ولقاء النار ، والشفاء وشرب الدواء . وبنفس الطريقة نفى « هيـوم » الضرورة العقليـة عندمـا أعلن أنه لا يمكننـا القـول بـأن مجـرد تحليـل العلة يتضمن وجـود المعلول كـأحـد عنـاصرهـا ، أو أن تحليل المعلول يتضمن علتـه . وهذا مـا جعـل « رينان » يقول ان هيـوم لم يزد شيئـاً عن الغـزالي .

الوجه الثاني :

هو قول الغـزالي بأن الفـلاسفة ليس لهم دليـلاً على ضرورة التلازم بين الحوادث الطبيعية سوى « المشاهدة » والمشاهدة لا تدل على حصول الشيء بالشيء (أي بواسطته) بل على حصوله عنده أو معه ، ولا تدل على أن لا علة له سواه .

أما هذا الاقتران فهو ، في نظر الغزالي ، راجـع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفي مقدوره أن يخلق شعباً من غير أكل ، وموتاً من غير جز الرقبة . فما دام الأمـر كذلك فما هو مصدر اعتقادنا بضرورة هذا الاقتران ؟

يرى الغزالي ان ما نراه في الحقيقة هو أن شيئين أو حـادثتين تتابعا في الحدوث أمام إدراكنا فارتبط من جراء هذا التلازم والتكرار تكوين عادة عن توقع ذلك الاقتران في المستقبل لذلك ، فالاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب ليس بضروري ، وإنما هو عرضي جائز .

وما زال الغزالي يتابع غوصه وبحثه في كل جـوانب المسألـة

ويفندها حتى بلغ بـه الأمر أن أعلن أنـه لا يجوز إسنـاد الفعل إلى الأشياء الجامدة لأن الفعل عنده هو « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، فالنار ، هي جماد لا فعل لها فالفعل هو صفـة الكائن الحي . وإذا كان ذلك كذلك ، فينبغي إسناد كل الأفعال إلى الله الذي لا فـاعل سـواه ، فهو « رب الأربـاب ومسبب الأسباب » ، وقـادر على خرق العادة ساعة يشاء . يمكنه إبقاء الحياة مع جز الرقبة وخلق الشبع من غير أكل . ولما كانت المعجزات من هذا القبيل ، فلا لزوم لتعليلها أو التعرف على أسبابها لأنها مقدرة له ، فإبراهيم ألقي في النار ولم يحترق لأن الاحتراق هو فعل الله بواسطة أو بغير واسطة .

وأخيراً يعرض الغزالي اعتراضات الفلاسفة على ما يمكن أن يترتب من نتائج إنكار الاقتران الضروري بين الأسبـاب والمسببات كزعزعـة الثقة بمعـارفنا ، والبلبلة في تحـديد الأشيـاء بل وإفسـاح المجال لكل واحد منا أن يفترض بأن الأشياء التي تركها لم تعد هي بعينها « كمن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد ، عاقلاً متصرفاً ، أو انقلب حيواناً »[1] .

أجاب الغزالي أن الله خلق لنا علماً بـأن هذه الممكنـات لم يفعلها ، ولـم ندع هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة يجوز أن تقـع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بهـا مرة بعـد أخرى تـرسخ في أذهـاننا جـريانهـا على وفق العادة المـاضية تـرسخـاً لا ينفـك عنه .

ويمكن القـول في نهايـة هذا العـرض أن الحوادث الـطبيعية المتتابعة كلها تمثل عند الغزالي نظاماً حددته المشيئـة الإلهية وهي باستطاعتها لو شاءت أن تخرق هذا النظام ساعة تريد ، وما ذلك إلا لأن الغـزالي يريـد إفساح مجـال للمعجـزات ، ولتـأكيـد قـدرة الله

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٤٣ .

المطلقة واستقلاله بالفاعلية كما مر فيما سبق .

ولعله من المفيد أن نذكر في نهاية هذا البحث أيضاً أن الفيلسوف البريطاني (هيوم ١٧٧٦ م) يعتبر أن علاقة المعلول بالعلة اعتبارية ذاتية وليست ضرورية موضوعية وبهذا فهو يقترب من حجة الإسلام في هذا المعنى .

روحانية النفس

يؤكد الغزالي ان ما ذكره الفلاسفة حول التعريفات والتقسيمات للقوى الحيوانية والإنسانية لا يجب إنكاره في الشرع فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها . والغزالي يصرح عن غرضه بقوله « فالغرض إذن هو الاعتراض على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل » مع الاستغناء عن الشرع .

وسوف نعرض لأربعة من البراهين التي تناولها الفلاسفة المشائين ، وعلى الأخص ابن سينا ، كدليل على أن طبيعة النفس مختلفة عن طبيعة الجسم . والتي عرضها الغزالي بقصد تفنيدها وهدمها فيما بعد لأنها جميعها برأيه لا تفيد اليقين .

البرهان الأول : إدراك المعقولات :

قال الفلاسفة : إن العلوم العقلية تحل بالنفوس الإنسانية وهي محصورة وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم وكل جسم ، فمنقسم ، فدل على أن محلها لا ينقسم[١] .

اعتراض الغزالي على هذا البرهان بوجهين :

الوجه الأول : لم يتوقف الغزالي عنده كثيراً وذلك لأنه مأخوذ من مذهب علماء الكلام وخلاصته ان (محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم) ما المانع من أن تكون النفس من هذا القبيل ؟

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٥٦ .

الوجه الثاني : لكي يبطل الغزالي هذا الوجه عليه أن يثبت أنه ليس من الضروري إنقسام كل حال في جسم . برهن ذلك بالإشارة إلى أن الشاة تدرك عداوة الذئب دون أن تتبعض هذه العداوة ، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية . كما ان الشاة أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته ، فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة وكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بماذا تدركها ؟ وما هو حال ذلك الإدراك إذا قسم ؟ أهو إدراكها لبعض العداوة ؟ إن العداوة ليست أمراً مقدراً ، له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر ، تنتسب أجزاؤها إلى أجزائه ، وكون شكل الذئب ، مقدراً لا يكفي . فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة ، والزيادة على الشكل من العداوة ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بجسم مقدر .

أما قولهم : بأن العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الإنسان . والإنسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص . فيرد عليهم الغزالي بأن هذا هوس . فإن الإنسان يسمى مبصراً وسامعاً كما يقال له عالماً ، وكما يقال فلان في بغداد وهو في جزء من بغداد جملة لا في جميعها ولكن يضاف إلى الجملة .

البرهان الثاني : الإدراك بدون آلة :

قال الفلاسفة : « لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالإبصار لما أدرك آلته كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعي انه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ولا محلاً ، وإلا لما أدركه »(1) .

اعتراض الغزالي : لما كان الإبصار أرقى حاسة في الحواس الخمس الظاهرة ، افترض الغزالي ، بأنه من الممكن أن يدرك محله ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر اتهم الفلاسفة بأنهم استقرأوا الحواس الخمس فقط واستنتجوا

---

(1) المرجع نفسه ، ص ٢٦٤ .

أنها لا تدرك آلتها وعمموا هذا الحكم على كل الحواس ـ أي أنهم انتقلوا من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلي ـ وهذا غير جائز ، وخاصة بعد أن ظهر بطلان هذه الطريقة بالمنطق نفسه ؟ ومثلهم في ذلك كمثل من لاحظ أن الحيوانات عند المضغ تحرك فكها الأسفل فعمم الحكم وقال : إن كل الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ . ولم ينتبه للتمساح الذي يحرك فكه الأعلى . « فلعل العقل حاسة أخرى تجري من سائر الحواس ، مجرى التمساح من سائر الحيوانات ، فتكون إذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة إلى : ما تدرك محلها وإلى ما لا تدرك » .

البرهان الثالث : دوام الإدراك :

قال الفلاسفة : القوى المدركة بالآلات الجسمانية ، يعرض لها من المواضبة على العمل بإدامة الإدراك ، كلال ، لأن إدامة الحركة ، تفسد مزاج الأجسام ، فتهلكها وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك توهنها ، وربما تفسدها ، كالضوء الخاطف للبصر والرعد الشديد للسمع حتى لا تدرك عقيبها ، الأخف والأضعف . فالفرد مثلاً عندما يخرج من نورى قوي ، لا يبصر بعين مباشرة نوراً ضعيفاً وكذلك السامع . والأمر في القوة العقلية بالعكس فإن أدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعبها ، بل يؤدي إلى إكسابها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها .

اعتراض الغزالي :

لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية ، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ، ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها وإن كان يؤثر فيها فيكون ثم سبب يجدد قوتها بحيث لا تحس بالأثر فيها . فكل هذا ممكن إذا الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت للكل .

ـ ضعف قوى البدن في سن الأربعين وزيادة القوى العقلية ـ.

ـ قال الفلاسفة : « أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ،

والقوة العقلية في أكثر الأمور إنما تقوى بعد ذلك » .

اعتراض الغزالي :

إن لنقصان القوى وزيادتها أسباباً كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر فالشم يقوى بعد الأربعين والبصر يضعف ، وإن تساويا في كونهما حالتين في الجسم . وربما كان أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل أن البصر أقدم ظهوراً ، حتى قيل أن الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية لأن شعر الرأس أقدم . ويتبين لنا من هذا العرض أن الغزالي لا ينكر على الفلاسفة قولهم بروحانية النفس ، وإنما ينكر عليهم قولهم بقدرة العقل على إثبات أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته .

البرهان الرابع :

قال الفلاسفة : الصبي بعد سن الأربعين تنحل كافة أجزاء بدنه وتتبدل بغيرها . بينما يبقى ممكن القول بأن هذا الإنسان هو عين ذلك الإنسان ، حتى يبقى معه علوم من أول صباه .. فدل على أن للنفس وجوداً سوى البدن .

اعتراض الغزالي :

يرى الغزالي أن الصبي وإن عاش مئة سنة يبقى فيه شيء من النطفة ويمثل على ذلك بسكب رطل من الماء في موضع فيه رطل من المياه وبعد المزج والخلط فإذا أخذنا وسكبنا ألف مرة فنحن في المرة الأخيرة نحكم بأن شيئاً من الماء الأول باق . وفيما يتعلق بالعلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فإنها تبقى في الصبي إلى الكبر وإن تبدل سائر أجزاء الدماغ ـ وهي قوة حسية ـ .

ـ التصـــوف

التصوف علم يعتبره علماء الإسلام من العلوم الشرعية أو العلوم الدينية ، والفقه أما بعض الدراسات الحديثة التي أجريت حول التصوف فقد أثبتت أنه فرع من فروع الفلسفة الإسلامية .

أصل كلمة صوفي :

يعدد (الكلاباذي) صاحب كتاب (التعرف لمذهب أهل التصوف) الأقوال التي قيلت في أصل كلمة صوفي . وهي أما أن تكون مشتقة من الصفاء أو الصف أو الصفة أو الصوف أي لبس الصوف . ولكن المفضل عنده من هذه الاشتقاقات هو أن لفظ صوفي مشتق من الصوف وهو اللباس الذي اتخذ منه الصوفية شعاراً ورمزاً[1] .

تعريف التصوف :

التصوف تجربة روحية فردية خالصة ، وبسبب هذا كثرت التعريفات الخاصة به مما يجيز لنا القول أن كل تعريف يعبر عن حال صاحبه وعن تجربته الروحية الشخصية . ولقد أحصى المستشرق الإنكليزي نيكلسون ثمانية وستين تعريفاً في غالبيتها تؤكد أن التصوف في أساسه وجوهره « فقد ووجود » فقد لآنية العبد و « وجود » له بالله أو في الله أي فناء عن الذات المشخصة وأوصافها وبقاء في الله . أو بعبارة أخرى الجذبة في الله » .

ويرأي البعض أن التصوف أخلاق وعمل ، فهو ليس علماً يتعلم ولكنه تجربة تتذوق . وليس هو قولاً بلا عمل ولكنه سلوك عملي ، هو ممارسة تصفية النفس من العلائق الدنيا ، حتى لا يشغلها شيء عن الله[2] .

منطلقات أساسية

وللصوفية منطلقات أساسية يحسن أن نشير إليها قبل كل شيء وذلك لأنها تشكل المدخل الهام لفهم كل مبادئهم النظرية والسلوكية .

المنطلق الأول :

إن الإنسان مركب من جوهرين متمايزين هما البدن والروح . والبدن عبارة عن سجن حبست فيه الروح عندما انفصلت عن ملكوتها وهبطت إليه .

---

(١) غلاب ، محمد ، التصوّف المقارن ، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها ، الفجالة ، بدون تاريخ ، ص ٢٧ و ٢٨ .

(٢) خليف ، فتح الله ، محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢ و ١٣ .

وخلاص الإنسان عندهم وسعادته هو في العمل على فك سجن الروح التي تصبو إلى الاتصال بعالمها (الروحاني) والخلاص من هذا السجن مما أوجب على الصوفيين أن يضعوا الطريق المؤدي إلى خلاص الروح هذه الطريق لها مقامات مفصلة تفصيلاً دقيقاً في كتبهم ، ويتوجب على المريد أن يسلكها . من أهم هذه المقامات (أي المراحل) وأولها :

ـ النية وهي أول العمل وأهم ما للمريد في ابتداء أمره .
ـ التوبة وهي أن تتوب من كل شيء سوى الله .
ـ الزهد ، سوف نتحدث عنه مفصلاً فيما بعد .
ـ الفقر وهو عبارة عن فقد ما هو محتاج إليه أما فقد ما لا حاجة إليه فلا يسمى فقراً .
ـ الصبر وهي فضيلة خاصة بالإنسان وله درجات .
ـ التوكل ومن معانيه (تفويض الأمر كلية إلى الله) .

وسوف نوضح فيما يلي ما معنى المقامات والأحوال .

فالمقام معناه : مقام العبد بين يدي الله ويكتسبه العبد بالقيام بالعبادات والمجاهدات والإنقطاع إلى الله .

أما الحال : فهو ما يحل بالقلوب أي شعور نفساني . كحال المحبة .

المنطلق الثاني :

يعتقدون بوجود حقيقة صوفية مطلقة ، يمكن معرفتها والاتصال بها . لذا فالوسيلة للوصول إلى الحقيقة المطلقة هي العمل على مجاهدة النفس حتى يتم الكشف . . . ويكون ذلك بالتصوف العملي .

مصادر التصوف وعوامل نشأته

لقد أشبع هذا الموضوع درساً وبحثاً من قبل المستشرقين وعلماء العرب على حد سواء . ولكننا إلى الآن لا نجد موقفاً موحداً من هذه المسألة ويبدو أن الابتعاد عن الروح العلمية هو السبب الأساسي لهذا الخلاف . ونحن نرى أن التصوف الإسلامي هو نتيجة لعوامل داخلية وخارجية معاً وذلك لأن عناصر

هندية وفارسية وأفلاطونية محدثة نفذت إليه وامتزجت فيه ولكن مع مقوماته الأساسية أعني (القرآن والحديث) . فكان ذلك النتاج الروحي الخالص للمسلمين مع وعيهم بما يحيط بهم من تراث الإنسانية : فارسي أو هندي أو يوناني .

ولقد تعرض لنفس الموضوع الشاعر الفيلسوف محمد إقبال فساءه انحراف بعض المستشرقين وخاصة الذين ردوا التصوف الإسلامي إلى تأثير العوامل الخارجية . . . لذلك قال : « ليس من الصواب أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجة عنها فنهمل بذلك العوامل الداخلية فإنه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس إلا إذا كانت تمت إليهم بصلة . فإذا جاء عامل خارجي أيقظها ولكنه لا يخلقها خلقاً . وعندما بحث المستشرقون في أصل التصوف ذهبوا إلى أن مرده إلى هذا العامل الخارجي أو ذلك ونسوا أن أية ظاهرة عقلية أو تطور عقلي في أمة لا يكون لهما معنى ولا يفهمان إلا في ضوء الظروف العقلية والاجتماعية والدينية التي عاشت فيها هذه الأمة قبل ظهور تلك الظاهرة »[1] .

وهناك بعض المستشرقين أمثال ماسينيون ونيكلسون اللذين توصلا إلى نتائج قريبة جداً من هذا المعنى . فالأول وهو المتخصص في التصوف الإسلامي رأى أن منبع التصوف الإسلامي هو القرآن قبل كل شيء ثم العلوم الإسلامية كالحديث والفقه وعلوم اللغة وما إلى ذلك . أما الثاني فأعلن بعد تردد وتأرجح أن منبع الزهد عند المسلمين هو إسلامي ولكنه فيما بعد قد خضع لتأثيرات أجنبية كالهندية والأفلاطونية الحديثة .

ويرى ابن خلدون : « ان هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملَّة وأصلُه أنَّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سَلَفِ الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومنْ بَعْدَهم طريقة الحق والهَداية وأصلها العكوف على

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٦٩ .

العبادة والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد في ما يقبل عليه الجمهور. . . »[1] .

وسنعرض لأهم مقومات التصوف عند الغزالي ، التي يقررها المنهج : كالزهد والمحبة ، والإلهام ، والفناء . وسنعتمد على كتاب احياء علوم الدين بشكل خاص وعلى مؤلفاته الأخرى بشكل عام . وإحياء علوم الدين ألفه (الغزالي) بعد خروجه من الشك وهو دائرة معارف قسمه إلى أربعة أقسام وشمل كل قسم ربعاً وكل ربع ضم عشرة كتب[2] .

مقومات التصوف : الزهد :

قد يختلط الأمر على البعض ويحسبون الزهد هو التصوف بمعناه الشامل وذلك لقرب الصلة بينهما . ولهذا السبب نرى لزاماً علينا أن نشير إلى أن الزهد عنصر هام من عناصر التصوف أو هو اللبنة الأولى للتصوف إلا أنه شيء غيره . فمن الممكن أن يوجد الزاهد غير المتصوف ولكن المتصوف غير الزاهد لا وجود له . ومن هنا تظهر أهمية الزهد كضرورة لا غنى عنها للمتصوف . وبرأي ابن خلدون ، أن الزهد هو الناحية العملية للتصوف ، هو العبادة والإنقطاع لله وهجر الدنيا وشهواتها . أما الناحية الاشراقية فهي الغاية وهي هدف الصوفي من زهده ، ورياضته ، ومجاهداته .

والزهد كأي شيء لم يكتسب الكمال فجأة بل مرّ بمراحل تطورية ظهر بشكله البسيط الذي لم يذمه أحد على حد قول ابن الجوزي ، لكن سرعان ما تدرج من البسيط الذي لا قواعد له ولا أصول إلى « حياة روحية منظمة مؤسسة على قواعد مرسومة وعلى أساليب من الرياضيات والمجاهدات المقررة ، وعلى دراسة لأصول النفس لمعرفة أمراضها وعللها ثم معالجة هذه الأمراض والعلل ولكن ما معنى الزهد بنظر الغزالي ؟

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٦٧ وما بعدها .

(٢) تجدر الإشارة إلى أن معظم المعطيات التي أوردناها في مقومات التصوّف استقيناها من القسمين : الثالث والرابع من كتاب إحياء علوم الدين .

لقد عرف الغزالي الزهد بقوله : « انه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه ، فكل من باع الدنيا بالآخرة فهو زاهد في الدنيا وقوام هذا الزهد التقوى ، وكف النفس عن الهوى ، وقطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والانابة إلى دار الخلود .

ويتضح لنا من هذا النص أن الزهد هو ترك الدنيا والعمل لنيل الآخرة وذلك يتم بممارسة التقوى أي « عمل الخير » وبترك حظوظ النفس كلها التي ذكرها تعالى بقوله : « زينا للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل . . . ذلك متاع الدنيا » ثم بتخلية القلب عن كل العلائق الحسية . إذن المهمة الرئيسية لكل زاهد تنحصر في تطهير النفس من كل شهواتها والإقبال بكنه الهمة إلى الله تعالى .

ولعله من البديهي القول بأن الزهد يكون في الحلال الموجود أما الحرام والشبهة فتركهما واجب .

وللزهد ثلاث درجات أساسية : الأولى ، الزهد في الدنيا وهو راغب فيها ولكنه يجاهد النفس لتركها . والثانية الزهد في الدنيا طوعاً وذلك لاستحقاره إياها بالقياس إلى ما طمع فيه . والثالثة ، الزهد في الدنيا والزهد في الزهد . والزاهدون في الزهد في هذه الدرجة هم أولئك الذين لو كانت الدنيا كلها لهم مالاً حلالاً ، لا يحاسبون عليها في الآخرة ولا ينقص ذلك مما عند الله شيئاً ثم زهدوا فيها لله عز وجل .

وللزاهد أيضاً بالنسبة للشيء المرغوب فيه ثلاث درجات .

- زهد الراجين أي الذين يرجون ثواب الآخرة .
- زهد الخائفين أي الذين يخافون عقاب الآخرة .
- وأخيراً زهد المحبين أو الدرجة العليا وهي أن يكون للإنسان رغبة في الله بصرف النظر عن ثوابه وعقابه .

وينتقل الغزالي من تعريف الزهد وتعيين درجاته إلى وضع علامات للزاهد تميزه عن الآخرين . فأولها أن لا يفرح بموجود ولا يحزن على مفقود ، وثانيها

أن يستوي عنده الذم والمدح ، والثالثة أن يكون قلبه مشغولاً بطاعة الله ومحبته . وكل من تتوفر فيه هذه العلامات فهو زاهد . ويبقى أن نشير إلى أن الغزالي كان يريد تحقيق الكمال الأخلاقي عن طريق الزهد . فممارسة الرياضة والمجاهدة وكبح شهوات النفس من قبل الزاهد من شأنها أن تخلقه بأخلاق عالية . وإذا كان لا بد لنا بعد أن تعرفنا على حقيقة الزهد بكل تفصيلاته من معرفة هل زهد الغزالي حقيقة أم لا ؟ .

إن الإجابة على هذا السؤال تفرض علينا العودة إلى كتاب المنقذ من الضلال حيث يعلن فيه أنه درس التصوف دراسة عميقة دقيقة فوجد أنه علم وعمل ، فحصل العلم من كتبهم وبقي عليه العمل وهو أصعب من العلم وتحقيق العمل (أي الزهد) يبدأ بقطع علائق الحياة الدنيا وهجر الأموال والمناصب والشهرة والجاه والنساء والولد واعتزال المجتمع ، وهو منغمس في كل ذلك . ثم نراه يصور لنا كيف وقع ضحية الصراع بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة وكيف انعكس هذا الصراع على نفسه فأصيب بأزمة نفسية زهاء ستة أشهر اعتزل بعد هذه المدة بغداد بكل ما فيها ومن فيها كالأهل والمال والجاه . ومضى متنقلاً بين العواصم الإسلامية عشر سنوات طوال لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله .

والاشتغال بهذه الأمور جميعاً هو من صلب عمل الزاهد إن لم يكن هو الزهد بعينه ؟ ولكننا نجد أن الغزالي قد انحرف بعض الشيء ، عن الخط الذي التزم به مدة عشر سنوات من العزلة والخلوة وذلك بعودته إلى بلدته طوس واشتغاله بالتدريس ثانية والعيش مع الأهل والعيال .

ولا شك أن هذه الأعمال من شأنها أن تقلل من قيمة زهده ، إلا إذا اعتبرنا أن الزهد القرآني هو المعيار الصالح للحكم على قيمة الزهد ، والواقع أن الغزالي ضمن هذا المعيار « أعني القرآني » كان زاهداً على الحقيقة .

المحبة

المحبة الإلهية عند الغزالي مقرونة بالمعرفة والإدراك إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد بل هو خاصية الحي المدرك ويرى الغزالي أن المحبة تنقسم بانقسام المدركات فالإنسان يدرك بواسطة الحواس الخمس التي يختص كل منها بإدراك معين ، ولما كان يتأتى عن كل إدراك لذة خاصة به . . فالطبع السليم يميل إلى ذلك الإدراك بسبب تلك اللذة . أما الله فيدرك بالبصيرة الباطنة وهي خاصة بالإنسان دون الحيوان لذا فمحبته بمقدرة إنسان .

ويحاول الغزالي أن يبرز لنا أهمية المحبة الإلهية بالنسبة إلى مقومات التصوف فيجعلها الغاية القصوى من المقامات كل ما قبلها من مقامات وأحوال هو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وكل ما يأتي بعدها ثمرة من ثمراتها وتابع من توابعها كالشوق والرضا ولكي يبين الغزالي تحقيق معنى محبة العبد لله تعالى بين لنا أسباب المحبة عموماً ثم ذكر أدلة وجودها بل قوة هذه الأدلة في الله وسنشير إلى هذه الأسباب بشيء من الإيجاز .

فالغزالي يقول إن المحبوب الأول عند كل حي نفسه وذاته ومعنى حبه لنفسه إن في طبعه ميلاً إلى دوام وجوده ونفرة عن عدمه وهلاكه (وهو لا يحب الموت والعدم المحض إلا لمقاسات ألم في الحياة ومهما كان مبتلي ببلاء فمحبوبه زوال البلاء) .

حب الإنسان للمحسن . لأن القلوب جبلت على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها ، وهذا أيضاً يرجع إلى السبب الأول لأن المحسن هو المساعد على دوام الوجود وكمال الوجود (فالطبيب الذي يكون سبباً في دوام صحة الأعضاء ، والأستاذ الذي يكون سبب العلم) ولذا لا يحب لذاته بل لإحسانه .

أن يحب الإنسان « الشيء لذاته » لا لسبب آخر وراء الذات وهذا هو الحب الحقيقي الذي يتصف بالدوام كحب الجمال مثلاً يكون لعين الجمال

وذلك بسبب اللذة الحاصلة في النفس من جراء إدراكه ، واللذة محبوبة لذاتها لا لغيرها ، وينكر الغزالي على الذين يفسرون حب الصور الجميلة لقضاء الشهوة فقط بل من الممكن برأيه حب الصور الجميلة لذاتها ولما كان الله جميلاً كان لا محالة محبوباً ولقد تبين لنا في مقدمة هذا البحث أن الغزالي قسم الحواس إلى ظاهرة وظيفتها إدراك الصور المحسوسة ، وباطنة ودعاها بالبصيرة وظيفتها إدراك الصور الباطنة كجمال العلم والقدرة والكمال . وأشار إلى أن أكثر الناس تلتفت إلى صور الأشخاص الظاهرة وتحسب الجمال مقصوراً عليها وهم بذلك يقعون في خطأ ظاهر لأن « الجمال ليس مقصوراً على مدركات البصر وإن كل شيء جماله وحسنه أن يحضر كماله اللائق الممكن له . فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر » وكون الله يمثل الجمال المطلق لذا فحبه ينبغي أن يكون لذاته فحسب .

وقد يكون الحب بين « المحب والمحبوب » نتيجة لسبب خفي كتناسب الأرواح ، وهذا أيضاً يقتضي حب الله تعالى لمناسبة باطنة لا ترجع إلى المشابهة في الصور والأشكال بل إلى معان باطنة هي قرب العبد من ربه في الصفات التي أمر فيها بالاقتداء والتخلق بأخلاق الربوبية .

ويرأينا أن الغزالي لم يسهب في عرض المحبة من حيث ماهيتها وأقسامها وتفصيل أسبابها إلا ليحقق غاية أساسية يسعى إليها ، هذه الغاية هي أن الله عز وجل هو الوحيد الذي يستحق المحبة الكاملة . وهو يكشف عن هذه الغاية بقوله : « لا محبوب بالحقيقة عند ذوي البصائر إلا الله تعالى ولا مستحق للمحبة سواه ، لأنها (أي الأسباب) مجتمعة في حقه تعالى بجملتها ولا يوجد في غيره إلا آحادها وهي حقيقة في حقه ووجودها في حق غيره وهم وتخيل ومجاز محض لا حقيقة له » . إذا المستحق للمحبة هو الله وحده ، ولكن كيف يكتسب الإنسان المحبة ؟.

يكتسب الإنسان المحبة أي محبة الله في القلب بقطع علائق الدنيا

وإخراج حب غير الله من القلب وبقدر ما يشغل الإنسان بغير الله بقدر ما ينقص منه حب الله . فإذا أحب الإنسان الله بكل قلبه ولم يتسع قلبه لغير حب الله كان حبه صادقاً . ولكن الإنسان كما مر يحب نفسه وهو إذ يحب نفسه يحب الله لأن وجود النفس وقوامها من الله تعالى . ولا شك أن ضعف حب الله في القلب يكون بسبب قوة حب الدنيا . ويشبه الغزالي الدنيا والآخرة بالضرتين . لا يطيب قلب امرأة يميل زوجها إليها إلا ويضيق بذلك قلب ضرتها . . كما يحب الإنسان الله فإن الله أيضاً يحب الإنسان . . قال تعالى : ﴿ **إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين** ﴾ إذ أن الحب متبادل بين الله والإنسان ولكن حب العبد ليس كحب الله لأن المحبة بنظر الغزالي هي ميل النفس إلى الملاءمة والموافقة وهذا لا يتصور إلا في نفس ناقصة ومحال أن يكون الله كذلك .

الفنـــاء :

الفناء هو غاية الطريق الصوفي ، هو حالة تسقط فيها أوصاف النفس المذمومة ، ويكون الإنسان فيها غافلاً عن إرادته وشخصيته وشعوره بنفسه وذاته ولا يشعر بشيء من الوجود سوى الحق (أي الله) وإرادة الحق وهناك روايات فعلية تروى عن بعض الصوفيين الذين وصلوا إلى تلك الحالة من الغفلة عن كل ما سوى الله فقطع رجل (أبي الخير) أثناء صلاته دون إحساسه بالقطع شاهد حي على فنائه عن نفسه . ولكن من المنطق أن يكون الفناء عن شيء يقتضي البقاء بشيء آخر ، فمثلاً الفناء عن المعاصي يقتضي البقاء بالطاعات ، والفناء عن الصفات البشرية يقتضي البقاء بالصفات الألوهية والفناء عما سوى الله يقتضي البقاء بالله . وهذا ما أشار إليه الغزالي بقوله أنها أي (حالة الفناء) البقاء مع الله ، وفي (مشكاة الأنوار) يشير أيضاً إلى تلك الحالة بقوله : « العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق . . . واستغرقوا بالفردانية المحضة . . . فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا (فلما أفاقوا) عرفوا أن تلك لم تكن حقيقة الاتحاد بل ما يشبه الاتحاد . ثم يفنى السالك عن كل ما سوى الله ويفنى عن نفسه وعن فنائه فلا يشعر به وهذه الحالة (فناء الفناء) وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق

فيها بلسان المجاز اتحاداً وبلسان الحقيقة توحيداً » أي مرحلة التوحيد وهي آخر مراحل الطريق الصوفي وهي مرحلة البقاء بعد الفناء . ومن أشهر الصوفيين الذين تكلموا في الفناء ابن الفارض وأبو يزيد البسطامي . فالأول يرى أن النفس تدرك حالة الفناء في حال تمكنها من إماتة شهواتها وتعطيل إرادتها كلياً لتصبح طوع الإرادة الإلهية وبالتالي يصبح المحب والمحبوب شيئاً واحداً هو جوهر النفس وباطنها « أما البسطامي وكلامه في الفناء رمزي ويصنف من الشطحات فهو يقول : « حججت مرة فرأيت البيت ، وحججت ثانية فرأيت البيت وصاحبه وحججت ثالثة فلم أرى البيت ولا صاحبه » . والحج هنا رمز على المعراج الروحي الذي انتهى به إلى حالة الفناء التام أو الوحدة التامة . والبيت رمز العالم . وفي المرحلة الأخيرة من مراحل الحج كما هو ظاهر . أدرك بقلبه (الكل) الذي لم يتميز فيه البيت عن صاحب البيت وهي مرتبة الفناء .

ولعله من البديهي القول بأن معظم الصوفيين ساروا على الطريق الصوفي الذي أشرنا إليه مراراً للوصول إلى هذه الحالة ويبدو لي أنه من الأفضل أن نعرض لرأي الغزالي بالذات في هذا الموضوع حتى نتبين فيما بعد إلى أي مدى كان يوافقهم في مرحلة السفر .

يبدأ الغزالي بالدعوة إلى الخلوة بالنفس في (زاوية) شرط أن تكون فارغ القلب مقبلاً بكنه الهمة إلى الله تعالى . ثم تبدأ بذكر الله وتستمر بالقول الله ، الله حتى تصل إلى مرحلة « لو تركت تحريك اللسان لرأيت مكان الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبك على الدوام . ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ولا اختيار لك بغيره فلا يبقى لك إلا انتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأنبياء »[1] .

إذا الغزالي في حالة الفناء لا يسمح للصوفي أن يعبر عما يرى في تلك

---

(١) الغزالي ، محمد ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق ، ص ٤٠ .

الحالة لأن أية محاولة للتعبير عنها سوف توقعه في الخطأ فإذا تمـادى هوى في الضلال ، لأنه لا يلبث أن ينطق بألفاظ توهم الحلول (عند الحلاج) أو وحدة الوجود عند (محي الدين بن عربي) أو غير ذلك من المذاهب الضالة إذاً فمن الخير للمتصوف أن لا يزيد على قوله :

عرفت ولا أدري ماذا عرفت .

أو أن يردد قول الشاعر :

وكـان مـا كـان ممـا لست أذكـره فـظن خيـراً ولا تسـأل عن الخبـر

ويبقى أن نشير إلى أن الغزالي بالرغم من إقراره بأن حالة المتصوفين تشبه حالة الأنبياء قبل الرسالة وبالرغم من اعتقاده أن الإنسان يحقق الكمال أي كماله الأخلاقي عن طريق التخلص من العلائق الحسية فضلاً عن أنه رفض الشطحات الصوفية التي ظهرت بالإسلام ، كالحلول والاتحاد ووحدة الوجـود وبالـرغم من إيمانه بالمعرفة البصيرية . . . رغم كل ذلك يمكننا القول بأن الغزالي لم يخرج في تصوفه بقواعد ونظريات بل ظل يحافظ على أن يوزن أعمال التصوف بميزان الشرع .

ثم أن هناك سؤالاً طرح بإلحاح ، يشكك بقيمة تصوفه وبأنه لم يستطع أن يبين من الناحية العلمية حقيقة التصوف ولا أن يحدده تحديداً نظرياً بل كل ما فعله في هذا الشأن هو (إن قدم إلينا مزيجاً من الصفات والأحـوال والفضائـل التي ينبغي أن يكون عليها الـزاهد ، والتي تشبـه جواب المتنسـك الحذر حين يسأله سائل : مـا هو التصـوف ؟ فيجيبه بـأنه اجتمـاع النوم والصبـر والشكر ، والخوف والرجاء والفقر والزهد والفناء في الله . ولا ريب أن ذكر هذه الشروط يفيد السائـل عن الأحوال العمليـة التي يريـد أن يكون عليهـا ، ولكنه لا يعين التصوف تعييناً علمياً يمكن أن يدرس أو يؤلف منه الكثير[1] .

الإلهـــام :

إن المعرفة عند الغزالي موضعها القلب لا العقـل ، ولا يعني به العضـو

---

(١) انظر ، غلاب ، محمد ، في مؤلفه « التصوّف المقارن » مرجع سابق ، ص ٨٦ .

الجسماني المودع في الجانب الأيسر في الصدر وإنما هو لطيفة ربانية لها بهذا العضو تعلق . ويبدو أن الصوفية بشكل عام والغزالي بشكل خاص تأثروا بقوله تعالى : ﴿ يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾ فالقلب هو المكتسب للمعرفة هذا من حيث تحديد موضع المعرفة ، أما عن كيفية إيصال المعارف إلى القلب وبأية وسائل ، فيكشف الغزالي عنها في كتاب (الاحياء) موضحاً ذلك بتشبيه القلب بالحوض المحفور في الأرض ، فكما يملأ الحوض بالمياه بطريقين : إما من الخارج بواسطة مجاري الأنهار وإما من الداخل بتنظيف قعر الحوض حتى تنفجر المياه ، فكذلك القلب تساق إليه العلوم بطريقين : أولهما طريق الإستدلال والتعلم ، وثانيهما طريق الوحي والإلهام .

أما الطريق الأول فلا يتعدى نطاق عالم الحس وهو تعلم وتحصيل المعارف الخارجية بواسطة الحواس والعقل ، وهو خاص بالعلماء . أما الطريق الثاني فيأتي من داخل النفس وطريقة التصوف العملي أعني القيام بالمجاهدة والخلوة والتفكير وممارسة الزهد حتى يتطهر القلب وترتفع طبقات الحجب عنه فتنفجر ينابيع العلم من داخله وهو خاص بالأنبياء والأولياء .

وعلى الرغم من أننا نجد الغزالي يصرح في (المنقذ) بأن كرامات الأولياء هي على التحقيق بدايات الأنبياء أي أن الأولى هي بداية للثانية ، إلا أنه مع ذلك يميز بين الوحي والإلهام من حيث أن المتلقي للوحي يعلم كيف حصل له الإلهام ، ومن أين حصل في حين أن المتلقي للإلهام لا يعلم شيئاً عن ذلك .

ويتبين لنا مما سبق أن المعرفة عند الغزالي قسمان : المعرفة العقلية والمعرفة الصوفية . العقلية تعتمد الحواس والعقل أداة لها لذا فهي قادرة على إخبارنا عن حقائق الأشياء المرئية (المحسوسة) ، ولما كان العقل ملتصقاً بالمادة أعني بالمخ فهو عاجز عن إدراك ما هو غير مادي . فضلاً عن أن الحواس قوى جسمانية . لذا فالغزالي ، افترض (وراء طور العقل طوراً آخر ينفتح فيه عين أخرى العقل معزول عنها) . وهذه هي المعرفة الصوفية وهي ثمرة تجربة روحية يتذوقها العارف بقلبه لا بعقله وحواسه . وهي أغنى وأوسع من المعرفة

العقليـة وأشد يقينـاً لأنها نـوع مشاهـدة ولمس داخلي من قبل النفس لحقـائق الأشياء المسطورة في اللوح المحفوظ وفي قلوب الملائكة فور ارتفاع الحجاب بين قلب الإنسان واللوح المحفوظ .

وهذا يتطلب من الإنسان العمل على مجاهدة النفس حتى يتم الكشف ، وحاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها الذميمة وصفاتها الخبيثة، حتى تصل إلى تخلية القلب عن كل ما سوى الله ويكون ذلك بقطع علاقة القلب عن الدنيا والاتجاه كلية إلى الله أي بـالتجافي عن دار الغـرور والانابـة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة إلى الله تعالى .

بعد هذا الاستعداد والتهيؤ من قبل الإنســان ينبغي انتظار تـدخل العنـاية الإلهية حتى تفيض الرحمة ويشرق النور وينشرح الصدر وينكشف سر الملكوت وينقشـع (عن وجه القلب حجـاب الغرة بلطف الـرحمة ، وتتـلألأ فيه حقـائق الأمور الإلهية) .

ومن أوضح الأمثلة التي ضربهـا الغزالي معـرفة كيفيـة حصول العلم في النفس حكاية ما رواه عن تباهي أهل الصين والروم في صناعة النقش والتصوير بين يدي أحد الملوك (فاستقر رأي الملك على أن يسلم إليهم صفة ينقش أهل الصين جانباً وأهل الروم جانباً آخر ، ويرخـي بينهم حجاب بحيث لا يطلع كل فريق على صاحبه ، فإذا فرغوا رفع الحجاب ، ففعل ذلك، فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر ، ودخل أهـل الصين وراء الحجاب من غيـر صبغ وهم يجلون جانبهم ويصقلونه . فلما فـرغ أهل الـروم أدعى أهل الصين أنهم فرغوا أيضاً فتعجب الملك من قولهم . . . ورفعوا الحجاب وإذا بجانبهم قد تلألأت فيه جميع الأصباغ الرومية الغريبة ، إذ كان قد صار كـالمرآة لكثـرة التصفيـة فازداد حسن جـانبهم بمزيـد الصفاء وظهـر منه مـا سعى في تحصيله غيرهم) .

ولعله من البديهي القول أن أهل الروم بعملهم يمثلون المعـرفة العقليـة التي تأتي عن طريق الحواس والعقل . وأهـل الصين بعملهم يمثلون المعرفـة

الصوفية التي تأتي عن طريق الصفاء النفسي . وكما أن عمل أهل الصين أفضل وأحسن من عمل أهل الروم ، فالمعرفة الصوفية هي أفضل وأكمل من المعارف العقلية .

والغزالي كعادته دائماً لا يترك أي مسألة قبل أن يشبعها درساً وبحثاً حتى تبدو مفهومة غاية الفهم . لذا نراه في هذه المسألة أيضاً بقي حريصاً على إيضاح كل جانب من جوانبها .

فللقلب عنده بابان : أحدهما مفتوح باتجاه الداخل إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ ، وعالم الملائكة ومنه تنفجر معارف الأولياء والأنبياء . وثانيهما مفتوح باتجاه الخارج إلى الحواس الخمس المسلطة على عالم الحس ومنه تتجرد معارف العلماء[1] .

---

(١) الغزالي ، محمد ، المنقذ من الضلال ، مرجع سابق ، ص ٤٧ .

كتاب « المنقذ من الضلال »

يروي الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال قصة حياته الفكرية وتطورها ، وما عاناه في استخلاص الحق وما استفاده من علم الكلام ، وما ازدراه من الفلسفة ، وما احتواه من طرق أهل التعليم ، القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام ، وما ارتضاه واطمأن إليه آخر الأمر من التصوف .

في هذا الكتاب سنعالج الموضوعات التي يقررها المنهج .

وهي :

أولاً : موضوع الشك .

ثانياً : أصناف الطالبين وانتقاد الفرق .

الموضوع الأول : الشك :

لكي ندرس الشك عند الغزالي دراسة وافية ، علينا أن نوضح الأمور التالية :

أ ـ التعرف على أسباب الشك وهي نوعان :

رئيسي ← ـ موضوعي
ـ ذاتي

وعوامل مساعدة كتربية الغزالي وظروف العصر .

ب ـ إنحلال رابطة التقليد .

جـ ـ ما هي علامة العلم اليقيني .

د ـ الخطوات الفكرية لمراحل الشك .
ـ نقده للحسيات .
ـ نقده للعقليات (أو الضروريات) .
هـ ـ كيفية الخروج من الشك .

ـ أسباب الشك : لا بد من التنويه أولاً وقبل البدء بتقصي وملاحقة أسباب الشك بأن أبا حامد يعتقد بأن الشك هو الطريق الأسلم لبلوغ اليقين « فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال .

إبتداء من هذا الجو المضطرب الشامل للخلق كلهم والناشيء عن تعدد الأديان والملل ، ومروراً بتنوع المذاهب داخل الأمة الواحدة ، ووصولاً إلى تعدد الفرق والأحزاب وتباين المسالك والطرق . ومع هذا المسار الطبيعي الذي تبعه الغزالي في ملاحظاته واستقصاءاته لهذا الخلاف ، كانت تنمو بذور الشك في نفسية الغزالي وتتكامل .

ولست أرى أدق وأوفى من الصورة التي يصورها أبو حامد لهذه الفرق والأحزاب التي تتخبط ببحر العلم العميق الذي « غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون » وهي فرحة بما هي عليه ، أي بمعارفها ومعتقداتها وتحسب نفسها الناجية وأنها المقصودة بحديث الرسول حيث يقول : « ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة والناجية واحدة »[1] .

ولا شك أن هذه الصورة المعبرة عما تردت إليها الخلافات المذهبية والنزاعات الدينية ، هي المحرك الأساسي لدواعي الشك عند الغزالي . وباعتقادي أنها تشكل التربة الصالحة التي ينبت عليها الشك ، ومن البديهي القول أن هذه التربة ، وإن كانت مطلباً جوهرياً إلا أنها تمثل جانباً واحداً من العملية ، وبالتالي فهي ليست كافية لإنجاز المهمة مما يحتم علينا ، البحث عن الجانب الآخر المتمم لحالة الشك ، وهو الجانب المتأصل في شخصية الغزالي ، تلك الشخصية المهيأة بتكوينها النفسي للإنفعال بالجانب الأول »

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٦٩ .

ويستفاد هذا المعنى من قوله : « أنه منذ أن راهق البلوغ قبل سن العشرين حتى أشرف على سن الخمسين وهو يخوض خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور في لجة بحر العلم العميق فيهجم على كل مشكلة ويتوغل في كل مسألة ويتفحص عقيدة كل فرقة ويقف على كنه كل فلسفة واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميّز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع . لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته . ولا ظاهرياً إلا واريد أن أعلم حاصل ظهارته . ولا متكلماً . . ولا فيلسوفاً . . . ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته . ولا زنديقاً معطلاً . وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور ، دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله ، وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا[1] .

هذا النص يؤكد حقيقة الجانب الآخر الذي افترضناه ضرورة لتكامل حالة الشك والمتمثل بنفسية الغزالي المتعطشة إلى معرفة الحق والشغوفة بالحقيقة والبحث عن الحق ، وهي مفطورة على ذلك . وهذا ما يفسر لنا حالة الشك التي مر بها الغزالي والتي تكاملت بتكامل شروطها وظروفها . وهي كما مر نتيجة لسببين جوهريين : أحدهما ، موضوعي يتمثل بالخلافات والنزاعات بين الأديان والمذاهب ، والآخر ، ذاتي يتجسد في شخصية الغزالي المفطورة على حب الحقيقة . . والبحث عن الحق . وفي رأينا أنه ما من إنسان تتوق نفسه إلى معرفة الحق إلا وينتابه الشك أولاً ، لأن الشك هو بداية اليقين .

ولعله من المفيد أن نذكر أن البعض من الباحثين يرى ، أن هناك عوامل مساعدة لهذين السببين .

- تربية الغزالي الصوفية ، والمعروف أن التربية الصوفية تهتم بالناحية القلبية .

- ومشاكل العصر الذي عاش فيه الغزالي والذي اتسم بإنحلال سياسي وعسكري

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٧١ .

وخلقي فضلاً عن أنه يمتاز بحدة الصراع المذهبي .

وبعد أن أقتحم الغزالي ، كما أشرنا ، لجة بحر العلم وغاص فيه ، وألم بكل موضوع ، وجد أن صبيان النصارى ، لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر وصبيان اليهودي لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلاّ على الإسلام . وسمعت الحديث المروي عن الرسول « كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه ، وينصرانه ويمجسانه »[1] .

نلاحظ أن أبا حامد بعقليته الجدلية وبمنهجيته العلمية توصل إلى أكتشاف الأسباب الحقيقية (لبحر الخلاف) القائم بين الفرق حول صحة المعارف والمعتقدات من جانب ، وصحة المسالك والطرق من جانب آخر . فوجد أن هذا التباين ناتج عن كون المعارف والمعتقدات تحصل بطريقين : الأول : بواسطة التقليد والثاني بواسطة التلقين ، أي بزرعها في النفوس من قبل الأبوين والاستاذين مع التسليم بحقيقتها وصدقها ، دون أي نقاش أو جدل .

وهذا ما تعافه نفس الغزالي التي تتوق إلى معرفة الحق عن طريق البحث ، فكان من الطبيعي أن يقدم أبو حامد على رفض طريقتي التقليد والتلقين كأساس لتلقي المعارف وبالتالي رفض المعارف والعقائد المتأتية عنهما . وبهذا يحقق الغزالي الخطوة الأولى والحاسمة من خطوات الشك وهي خطوة ضرورية برأينا لكل من يريد أن يصل إلى المعرفة الصحيحة ، ولا شك أن طلب حقيقة الفطرة وحقيقة العلم عند الغزالي جاءت كنتيجة لذلك الرفض وهذا الإعداد .

ـ حقيقة العلم اليقيني .

ما هي المعرفة الحقيقية ، وما هو العلم اليقين في نظر الغزالي ؟ « هو الذي ينكشف فيه المعلوم إنكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٧١ .

مقارناً لليقين ، مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه - مثلاً - من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكا وإنكاراً فإني إذا علمت : أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا بل الثلاثة أكثر ، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك - بسببه - في معرفتي ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه .

فأما الشك فيما علمته ، فلا ، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني[1] .

هذه هي علامة اليقين عند الغزالي فكل علم وكل معرفة لا تتصف بهذه الصفة فهي باطلة . ويغوص الغزالي في العلوم والمعارف باحثاً ومنقباً ليختبرها ويصدر حكمه بشأنها ولا شك أن حكمه يقع وقع المجرب الخبير الذي لمس الأمور وعاشها .

- ما هي الأمور التي اختبرها وأصدر حكمه بحقها ؟

- نقده للحسيات :

يقول الغزالي بأنه أبتدأ بعلومه هو ، فلم يجد في نفسه علماً مقبولاً وظن أن الحسيات والضروريات العقلية هي أهم ما يكسبه العلم اليقيني . ولكنه سرعان ما فقد الثقة بالحسيات إذ تبين له الوهم والخداع فيها . فالعين مثلاً تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه « متحرك »، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له آلة الوقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تقول على أنه أكبر من الأرض في المقدار »، وكل هذا يدل على أن حاكم العقل يكذب الحس في أحكامه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٧١ و ٧٢ وما بعدها .

نقده للعقليات :

إذاً لا ثقة لنا بالمحسوسات ويبدو أنه لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات مثل قولنا : الخمسة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء لا يكون موجوداً ومعدوماً في وقت واحد بعبارة أخرى لا يمكن الشك بقوانين الفكر الأولية (قانون الذاتية) و (التناقض) وكذلك لا يمكن الشك في الرياضة . ولكن ، الغزالي يثير هنا أشكالاً ويتصور اعتراضاً من المحسوسات على شكه فيها وثقته بالعقل ، « فقالت المحسوسات بما تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل ، فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » .

وأيدت المحسوسات دعواها واعتراضها بشواهد متنوعة أهمها : شواهد من النوم ، والصوفية والدين فقالت : « أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل . بم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون يقضتك نوماً بالإضافة إليها . . . » .

ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية ، أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا توافق هذه المعقولات .

وفي الحديث (الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا) ، فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة ، فإذا مات الإنسان ظهرت له الأشياء على خلاف ما شاهده الآن ويقال له عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » .

كـل هذه الشكـوك انقدحت في نفس الغـزالي وتمكنت من نفسـه وظـل الغزالي كما يقول حوالي شهـرين وهو على مـذهب السفسطة بحكم الحـال لا بحكم النطق والمقال ».

ليس أدل على ماهية الشك عند الغزالي من هذا النص الذي يبين بوضوح أن شك الغزالي لم يكن إلا حالة نفسية وازمة نفسية مر بها . ولست أرى في هذا التعطيل الكامل للتقليديات والحسيات والعقليات وخصوصاً الأوليـات التي هي السند الأساسي لتركيب الأدلة البرهانية ، إلا ليجعل النـور الإلهي هو الضـامن الوحيد للمعارف ، وإلا كان على الغزالي أن يبقى في دائرة الشـك لأنه عنـدما افترض حاكماً آخر وراء حاكم العقل إذا تجلى كـذب العقل في حكمـه وعدم تجليه لا يدل على استحالته . هذا الفرض يقضي على كل معرفة ويشكك في كل معرفة ممكن أن تصل إلينا من أي مصدر . فمهما كان مصدر المعرفة ، فمن الممكن أن نتصور حاكماً آخر يكذبها وينقضها ، والغزالي بهـذا الفرض يـوقع نفسه في التسلسل وكان ينبغي أن يظل شاكاً لأن افتراض حاكم وراء كل حاكم يضللنا في معارفنا من شأنه أن يهدم أساس كل المعارف .

ـ الخروج من الشك :

ولكن الغزالي خرج من دائرة الشك وخروجه كـان بواسـطة النور الـذي قذفه الله في صدره ، وهذا برأينا ما أراده الغزالي وسعى إليه وهو يعترف صراحة بذلك عندما يقول : « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قدفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هـو مفتاح أكثـر المعارف فمن ظن : أن الكشف، موقوف على الأدلة المجردة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

ثم يحدد علامة هذا النور الذي يقذفه الله في القلب « بـالتجافي عن دار الغرور والأنابة إلى دار الخلود »، أي الزهد في الدنيا والتطلع والعمل للآخرة . ويسند الغزالي رأيه بأن الله فسر الشرح في قوله تعالى » فمن يرد الله أن يهـديه يشرح صدره للإسلام » بالنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب .

وهذا النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان ، وينبغي للإنسان

أن يترصد له ويعد نفسه لقبوله وذلك بالمجاهدات والعبادات والزهد في الدنيا ودوام ذكر الله . . وحين يقذف الله بالنور في القلب سيجد الإنسان الأوليات والمعارف حاضرة في نفسه ، فلا تتحرك النفس لطلب المعارف لأن الحاضر لا يطلب .

الموضوع الثاني : أصناف الطالبيين وانتقاد الفرق :

لا بد من بحث النقاط التالية لفهم هذا الموضوع .

- طلاب الحقيقة عند الغزالي هم :

أ - المتكلمون : وهم يدعون أنهم ، أهل الرأي والنظر .

ب - الفلاسفة : وهم أهل المنطق والبرهان - وهم ثلاث فرق .

- الدهريون .
- الطبيعيون .
- الإلهيون .

ويفصل الغزالي علومهم ويقسمها إلى :

(رياضة ، منطقية ، طبيعية ، إلهية ، سياسية ، أخلاقية).

جـ - الباطنية : وهم أصحاب التعليم والأخذ عن الإمام المعصوم .

د - الصوفية : وهم أهل المشاهدة والمكاشفة .

أصناف الطالبيين وأنتقاد الفرق

بعد أن أكتشف الغزالي الحقيقة في نفسه ، عمد إلى دراسة ومناقشة مذاهب الفرق وأفكارهم، ليرى مدى قربها من الحق، فوجد أن طلاب الحقيقة ينحصرون بأربع فرق: هم السالكون سبل طلب الحق، فإن شذ الحق عنهم، فلا يبقى في درك الحق مطمع ، إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته : إذ من شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد ، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجية تقليده . . . وهم : المتكلمون ، والباطنية ، والفلاسفة ، والصوفية . ولا بد من الإشارة إلى أنه حينما شرع في مناقشة هذه الفرق ، إبتدأ بعلم الكلام ثم بالفلسفة والباطنية وأخيراً الصوفية .

المتكلمون :

ويدعوهم أنهم أهل الرأي والنظر ، وبعد أن أحاط به الغزالي رآه علماً وافياً بمقصود المتكلمين ولكنه غير واف بمقصوده هو . وغاية المتكلمين حفظ العقيدة والرد على المبتدعة والمخالفين « ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها أما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والاخبار وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم بسوي الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً » إذن علم الكلام حقق الغرض منه ولكنه لم يحقق الغاية التي يرجوها الغزالي وهي معرفة الحقيقة . ولا عجب في ذلك فإن أدوية الشفاء تختلف بإختلاف الداء . وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر[1] .

الفلاسفة :

بعد أن تبين له أن علم الكلام لا يشفي غلته وتعطشه إلى الحق ، قال : ثم إني ابتدأت ـ بعد الفراغ من علم الكلام ـ بعلم الفلسفة : وعلمت يقيناً : أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ؛ ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم ، من غدر وغائلة ، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً . فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه . . رمي في عماية . فقد اعتنى بالفلسفة ، ويستفاد من قوله هنا ، أنه درس الفلسفة في أوقات فراغه من التدريس والاشتغال بالعلوم الشرعية وحصلها في سنتين ، ثم ظل سنة أخرى يراجع ويتفحص اغوار المسائل حتى ظهر.له ما فيها من خداع وتلبيس وتخيل . ويصنف الغزالي الفلاسفة ، بحسب مذاهبهم في ثلاثة اقسام : الدهريون ـ الطبيعيون ـ والإلهيون .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٨٤ وما بعدها المعطيات بكاملها التي وردت بشأن الفرق .

الدهريون : هم الذين انكروا وجود الصانع المدبر القادر وزعموا أن العالم قديم لم يزل موجوداً بنفسه من غير صانع ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان . وهؤلاء هم « الزنادقة ».

الطبيعيون : هم الذين يشتغلون في العالم الطبيعي ، ورأوا ما فيه من عجائب وغرائب الحيوان والنبات وشرحوا الإنسان ، فحصل لهم اعتقاد بوجود إله قادر حكيم مطلع على خواص الأشياء وغاياتها ، ولكنهم يعتقدون أن القوة العاقلة في الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً ومتعلقة ببدنه تعلقاً وثيقاً وأن هذه القوة تبطل ببطلان البدن وتنعدم بإنعدامه ولا يعقل إعادة المعدوم ، فهم ينكرون البعث والخلود والجنة والنار والقيامة والحساب . . . الخ . وهؤلاء أيضاً « زنادقة » لأن الايمان يكون بالله واليوم الآخر ، لا بالله فحسب .

الالهيون :

وهم سقراط وأفلاطون وارسطو ، وارسطو هو « الذي رتب لهم المنطق وهذب لهم العلوم ، وحرر لهم ما لم يكن محرراً من قبل ، وأنضج لهم ما كان فجاً من علومهم . وقد رفض هؤلاء مبادىء القسمين الأولين رفضاً جازماً ، وكفى الله المؤمنين شر القتال ، غير أنه من الضروري تكفيرهم . وكذلك كفر الغزالي المتفلسفة الإسلامية الذين تبعوا أرسطو وخاصة الفارابي وابن سينا وغيرهم ، ويحصر الغزالي فلسفة أرسطو كما نقلها ابن سينا والفارابي في ثلاثة أقسام ، قسم يجب التكفير به وقسم يجب التبديع به وقسم لا يجب إنكاره أصلاً .

ويفصل الغزالي هذه الأقسام فيقول :

تنقسم علوم الفلاسفة بحسب الغرض منها إلى ستة اقسام ، رياضية ومنقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية .

الرياضية : فهي الحساب والهندسة وعلم هيأه العالم وهي علوم برهانية لا صلة لها بالدين ولا سبيل إلى جحدها ، يتأتى منها آفتان :

الأولى : أن العلوم الرياضية تمتاز بدقة البرهان ووضوحه واتقانه ، لذا فالمطلع عليها سوف يثق بها ويعجب بالفلاسفة ويحسن الظن بهم وبالتالي

بعلومهم . ثم إذا سمع بكفرهم وضلالهم واستهانتهم بالشرع يكفر بالتقليد المحض وذلك لاعتقاده أنه لو . . . كان الدين حقاً ، لما اختفى على هؤلاء ، مع تدقيقهم في هذا العلم »، وغاب عن ذهن هذا الإنسان أن الحاذق بصناعة واحدة ليس يلزم أن يكون ماهراً في كل صنعة ثم أن كلام الفلاسفة في الرياضيات برهاني وفي الالهيات تخميني . ولكن هذا التمييز هو من اختصاص الباحث عن الحق ، أما المقلد فيعجز عن ذلك بسبب غلبة الهوى وشهوة البطالة .

الثانية : تتأتى من جراء إنكار بعض المسلمين للرياضيات بشكل عام وللخسوف والكسوف بشكل خاص ، لاعتقادهم أن ذلك بخلاف الشرع . وعندما يسمع بذلك إنسان له علم بالرياضة ودقة براهينها وصدق دعواها في الكسوف والخسوف يعتقد أن الإسلام يبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع فيزداد حبه للفلسفة وبغضه للدين . وهذه جناية كبرى على الدين ، فمن ظن أن الإسلام ينصر بإنكار العلم فقد تجنى على الإسلام .

المنطقية : المنطق علم ينظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تراكيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية تركيبها ، وأن العلم أما تصور أو تصديق . وكل هذه الأمور لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً ، وحذر من أن يظن المرء أن ما ينقل من « الكفريات » عن الفلاسفة ، مؤيد بمثل البراهين المنطقية ، ومن جحد المنطق وأنكره نظر إليه المناطقة نظرة تشكك في عقله وفي دينه خاصة إذا زعم أن صحة الدين موقوفة على مثل هذا الإنكار .

العلم الطبيعي : يبحث في العالم وما فيه من أجسام أرضية أو فلكية وما يطرأ عليها من تغيير أو استحالة . وكما أن الدين لا ينكر الطب كذلك لا ينكر العلم الطبيعي ، إلا في مسائل معينة يعترض عليها الغزالي في كتاب (تهافت الفلاسفة) مثل القول بقدم العالم وقولهم بأبدية العالم والزمان والحركة . أما إذا اعتقدوا أن الله هو خالق الطبيعة وهي مسخرة لإرادته فلا مانع من الأخذ به .

الإلهي : ينطوي على أكثر أغاليطهم ، ولهذا رفضها جملة وتفصيلاً .

وفيه يتبين أنهم لم يستطيعوا الوفاء بالبراهين على ما اشترطوا في المنطق . لذلك نجدهم يختلفون أشد الإختلاف في العلم الإلهي ، ويحصر الغزالي مجموع ما غلطوا فيه في عشرين مسألة ، كفرهم في ثلاثة منها ، أما السبع عشرة الباقية فبدعهم فيها . وقد تضمن كتاب « التهافت » هذه المسائل وشرحها والرد عليها وإبطالها ، أما المسائل الثلاثة الكبرى التي كفرهم الغزالي فيها وكفر كل من تابعهم وقال قولهم فهي :

ـ إنكار حشر الأجساد .
ـ القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، فذلك كفر صريح لأن الله تعالى (لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض) .
ـ القول بقدم العالم وأزليته .

أما المسائل الأخرى مثل نفي الصفات وقولهم بأن الله عالم بذاته لا يعلم زائداً عن الذات ، وما يجري مجرى هذه المسائل ومذهبهم في ذلك قريب من مذهب المعتزلة ولا جيب تكفير المعتزلة بمثل ذلك .

العلم السياسي : يرى أن هذا العلم يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية السلطانية ، وقد اعتمد الفلاسفة في نظر الغزالي على الكتب السماوية المنزلة وعلى الحكم المأثورة عن سلف الأولياء في العلم السياسي .

الأخلاق : هدف الفلاسفة في هذا العلم حصر صفات النفس واخلاقها وكيفية معالجتها ومجاهدتها ، ووجدوا في الآراء الصوفية في هذا المجال ما يستهويهم ، فمزجوا آراءهم في علم الأخلاق ببعض آراء الصوفية فتولد عن هذا المزج كثير من المساوىء والعيوب .

أولاً : آفة في حق الراد :

ظنت طائفة من الضعفاء أن هذه التعاليم ينبغي أن تهجر ولا تذكر وتنكر لأن كلام الصوفية ممزوج بباطل الفلاسفة . ولكن الغزالي ينصح بأن الذي يعرف الحق ينبغي أن ينظر في القول ، فإن كان حقاً قبله سواء كان قائله مبطلاً أم محقاً ، بل ينبغي أن يحرص على إنتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال .

اعترض البعض على مصنفات الغزالي نفسه في اسرار علوم الدين لأنهم وجدوا آراءه تشبه آراء الفلاسفة الأوائل ، فاعترض عليهم الغزالي بأنه قد يقع الحافر على الحافر ، ثم أن الرأي إذا كان في نفسه معقولاً ولم يكن مخالفاً للكتاب والسنة فلا ينبغي أن يهجر وينكر لأنه سبق في خاطر فيلسوف مبطل .

آفة القبول : من ينظر في كتب الفلاسفة ويستحسن آراءهم في الأخلاق والحكم النبوية والكلمات الصوفية ويعتقد فيها ويسارع إلى قبول الباطل الممزوج بهذه الآراء ، فقد استدرج إلى الباطل ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر تماماً كما يجب صرف من لا يحسن السباحة من السباحة ، غير أن العالم المحق يستطيع أن يميز الحق من الباطل ، ينبغي أن يحق الحق ويبطل الباطل، كالمغرم الحاذق إذا أخذ الحية ميز بين الترياق والسم فاستخرج الترياق وأبطل السم،وكما أن المحتاج إلى الترياق لا ينبغي أن يشمئز منه إذا عرف أنه مستخرج من الحية التي هي مركز السم . إن الفلسفة لا تفي بكمال الغرض ولا العقل قادر على الإحاطة بكل الأمور .

الباطنية : الباطنية سميت كذلك لأنها ترى أن القرآن فيه المعنى الباطن والحقيقة إنما هي في المعنى الباطني . وهذا المعنى الباطن وقف على الدعاة المجتهدين المكلفين بهداية المؤمن نيابة عن الإمام .

يقول الغزالي بأنه بعد أن فرغ من الفلسفة وتحصيلها ونقدها ادرك أن الفلسفة لا تفي بكمال الغرض أي لا توصله إلى الحقيقة الكاملة وادرك أيضاً أن « العقل لا يستطيع الإحاطة بجميع المطالب ولا يستطيع كشف الغطاء عن جميع المعضلات » .

ولهذا أتجه إلى الباطنية وكانت قد نبغت وشاعت بين الخلق ودفعه إلى هذا الإتجاه دافعان : أحدهما ذاتي والآخر موضوعي خارجي . فالذاتي هو رغبة الغزالي في الإطلاع على مقالاتهم وكتبهم لكشف دعاويهم . وأما الخارجي فهو أمر جازم من الوزير نظام الملك طلب أن يؤلف كتاباً عن حقيقة مذهب الباطنية .

إبتدأ الغزالي كعادته ، يطلب كتبهم ويجمع مقالاتهم ويؤلف بين كلماتهم ويجمع كل ذلك ويرتبه ويبالغ في تقدير حجتهم أولاً ، ثم يعود لينقض تلك الدعاوى والحجج ، وهذا ما جعل البعض يعترض على الغزالي ، لأنه بهذا المنهج يقوي مذهب الخصوم ويرد الغزالي على هذا الإعتراض ، بأن الشبهة إذا كانت منتشرة فحكايتها لا تقدم ولا تؤخر والجواب عليها واجب ويؤكد أنه لم يتكلف حجة دون أن يسمعها من الخصوم لذلك فهو « يقرر شبهة الخصوم إلى اقصى الامكان حتى يكون الرد والنقد قاسماً إلى اقصى الامكان أيضاً » ثم يعلن أن الانتصار للحقيقة واجب حتى وإن كانت بجانب الخصم ، والتعصب ضدها جهل محض بل ويزيد من أنصار الخصوم وبرأينا أن الغزالي يطرح هذه القضية ليتخذ منها سبباً من أسباب انتشار مذهب الباطنية ، فتعصب البعض لنصرة الدين جعلتهم ينكرون على الباطنية دعواهم في الحاجة إلى التعليم والحاجة إلى معلم ، وأنه لا يصح أن يكون المعلم ، أي معلم بل لا بد وأن يكون معلماً معصوماً ـ حق ـ ولكن نحن نرى أن معلمنا المعصوم هو محمد ﷺ . فإذا قالوا أن محمداً ميت قلنا لهم معلمكم غائب ، ثم أن الرسول قد علم الناس وأكمل تعليمهم ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾ بعد اكتمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته . فإذا قالوا : كيف تحكمون فيما لم تسمعوه ؟ أبالنص ولم تسمعوه ، أم بالاجتهاد والرأي ، وهو مظنة الخلاف . . » .

ويرد الغزالي بأنه إذا صادفنا بعد موت الرسول مشكلة لم نسمع عنها ولم تواجه الرسول من قبل ، علينا الرجوع إلى النص إذا وجد فإذا لم يوجد فعلينا بالإجتهاد وهذا ما فعله معاذ في عهد رسول الله .

ويرى الغزالي أن الباطنية يقولون بالإجتهاد ، وإلا فمن اشكلت عليه القبلة مثلاً وهو في بلد بعيد فعليه أن يجتهد ، ولا يجديه أن يسافر إلى البلد التي فيها الإمام لكي يستعينه إذ تكون الصلاة قد انقضى وقتها ، هذا والمخطىء في الاجتهاد له أجر وللمصيب أجران وهكذا في كافة المسائل الشرعية والدينية .

وإن قالوا إن هذه المسائل فرعية في الدين ، أما قواعد العقائد ؛ أي أصول الدين فلا يصح فيها الاجتهاد بدليل أن المخطىء فيها غير معذور ،

فكيف السبيل إلى ذلك ؟ فأقول إن أصول الدين يشتمل عليها الكتاب والسنة وما وراء ذلك من التفريعات فيعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم وهذه الموازين ذكرها الله في القرآن الكريم وهي خمسة ذكرتها في كتاب « القسطاس المستقيم »، ويصرح الغزالي بأنه هنا لا يريد أن يظهر فساد مذهبهم ، وإنما مقصوده إظهار أن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء . . وأنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم ، في التبجح بالظفر به ، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً ، كالمتمضخ بالنجاسة ، يتعب في طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله ، وبقي متضمخاً بالخبائث » .

وهكذا نرى الغزالي يتعرض لفرقة الباطنية في معظم مؤلفاته (كحجة الحق ومفصل الخلاف ، والمستظهري والقسطاس المستقيم) وهو يفسد الباطنية حيناً ويسلبها من كل فائدة أحياناً أخرى .

فهذه حقيقة حالهم ، فاخبرهم تبغضهم ، فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم .

الصوفية :

أقبل الغزالي بكنه الهمة على طريق الصوفية بعد أن يئس من الحصول على الحقيقة الكاملة التي تطمئن إليها نفسه ، هي آخر فرقة من طلاب الحقيقة فوجد طريقهم يتم بعلم وعمل والعلم أيسر عليه من العمل . ولعل هذا ما جعله يبدأ بالعلم فتم له ذلك بشيئين ، أحدهما بمطالعة كتبهم ومقالاتهم (كقوت القلوب) لأبي طالب المكي وكتب الحارث المحسبي واقوال الجنيد والشبلي والبسطامي حتى وقف على مقاصدهم العلمية . والآخر بالأستماع إلى مشايخ عصره ، وتبين له أن من أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . فالعلوم الصوفية لا تعلم ولا تعرف ولا تفهم بالتعلم ، لأنها تنبعث من الداخل ، لذا لا تفهم من الخارج ، بل لا بد من التجربة الداخلية ، لا بد من الذوق . حتى تعرف حقيقة هذه العلوم . ويوضح الغزالي هذا المعنى بقوله : « كم من الفرق أن يعلم حد الصحة وحد الشبع

واسبابهما وشـروطهما وبين أن يكون صحيحاً وشبعان ».

كذلك هناك فرق بين أن تعرف الزهـد وشروطـه واسبابـه وبين أن يكون حالك هو الزهد وعزوف النفس عن الدنيا ، ولذا فالصـوفية « اربـاب أحوال لا أصحاب أقوال ».

ولم يبق أمام الغزالي إلا التذوق وسلوك الطريق وهي صعبة وطويلة وشاقة وخصوصاً على الغـزالي بالـذات المنغمس في العلائق : لـه علاقـات كثيرة ، مشهـور ذائع الصيت ، وعميـد للمدرسـة النظاميـة ، يتمتع بصلة خـاصـة مـع السلطات متزوج واب لأولاد وصاحب جاه ومال ، وهو يعرف أيضاً أنه لا مطمع له في سعادة الآخرة إلاَّ بالتقـوى وكف النفس عن الهوى ولا بـد من قطع عـلاقة القلب بأسباب الدنيا وذلك « بالتجـافي عن دار الغرور والإنـابة إلى دار الخلود والإقبال كلية على الله تعالى » وكل هـذا لا يتم إلاَّ بالإعـراض عن الجاه والمـال والولد والأهل والأصحاب ، وبعد أن عاد إلى نفسه يتفحصها وإلى عمله يتحقق من غـايته وجـد أنه على شفـا جرف هـار وأنه اشفى على النـار إن لم يشتغـل بالأحوال، وهذا ما أوقعه في الحيرة والتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة اشهر لعام ٤٤٨ . ويصور لنا الغزالي كيف اصبحت حالته النفسية نتيجة لهذا الصراع وكيف انعكست على بدنه حتى لم يقـو على النطق والهضم وخارت قواده وادرك الأطباء ان علته بالقلب ولا سبيل إلى تطبيبها بالطب فالتجأ الغزالي إلى الله التجاء المضطر بالدعاء فسهل الله على قلبه الأعراض عن الجاه والمال والولد والأهل والأصحاب فاظهر رغبته في الخروج إلى مكـة وهو ينوي في نفسه التوجه للشام ، عزم الغزالي على الخروج من بغداد على أن لا يعود إليها أبداً وفرق ما كان معـه من المال ولم يـدخر إلا قـدر الكفاف وقـوت الأطفال وأتجه إلى الشام ومكث فيها سنتين في عزلة وخلوة ورياضة ومجـاهدة لتزكية النفس وتهـذيب الأخلاق وتصفيـة القلب لذكـر الله ، ثم ذهب إلى بيت المقدس وعاد إلى مكة لأداء فريضة الحج . ثم عاد إلى « طوس » حيث الأهل والعيـال ولكنه آثـر العزلـة حرصـاً على الخلوة وتصفية القلب للذكـر . ويقـول الغزالي أن « حوادث الزمان ومهمـات العيال وضـرورات المعاش كـانت تقطع

عليه خلوته وذلك فحاله لا تصفو إلا في أوقات قليلة ودام على هذه الحال حوالي عشر سنوات انكشف له خلال هذه الخلوات كشوفات وتبينت له أمور لا يمكن احصاؤها وتيقن تماماً أن الصوفية : « هم السالكون لطريق الله تعالى ، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق واخلاقهم أزكى الأخلاق ، ولو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به ومما بان لي بالضرورة من ممارسة طريقتهم : حقيقة النبوة وخاصيتها[1] .

نظرة عامة حول فلسفة الغزالي

كان من نتيجة الصراع الحاسم بين علماء الكلام والفلاسفة أن استطاع الفلاسفة مؤخراً انتزاع صفة رسمية لمذاهبهم الفلسفية المشائية ، وبالتالي تأكيد مناهجهم العقلية في معالجة المسائل الطبيعية والإلهية . ويعود الفضل في ذلك للمعلم الثاني (الفارابي) والشيخ الرئيس ابن سينا . وللإنصاف نقول أن رواد الفلسفة المشائية اعني الفارابي وابن سينا لم يكن العقل الإنساني عندهم قوة قادرة بذاتها على إدراك ماهيات الأشياء ويبدو ذلك واضحاً في اعتمادهم على العقل الفعال كقوة خارجية تضيء العقل الإنساني .

ونحن نفترض لو أن هؤلاء استمروا في ابحاثهم يعتمدون على العقل كعقل دون اللجوء إلى العقل الفعال . . . لكان قد تغير مجرى تاريخ التطور العقلي عند العرب . ومع ذلك لا بد من التنويه بأن رواد الفلسفة المشائية حاولوا عن طريق العقل البرهنة على وجود الله ومعرفة كيفية صدور العالم عنه فقالوا بنظرية الفيض . . ولعل هذه النظرية وغيرها كانت من الأسباب الهامة التي دفعت بالأشاعرة بشكل عام والغزالي بشكل خاص إلى الهجوم على الفلسفة والفلاسفة فضلاً عن أن هناك عوامل أخرى ساعدت على ذلك في العصر

(١) المرجع نفسه ، ص ١٣٠ .

العباسي المتأخر كالصراع السياسي والصراع المذهبي . وانبرى الغزالي يتولى قيادة هذه الحملة الشرسة على الفلاسفة فألف كتابه (التهافت) الموجه ضد الفلسفة المشائية والذي ضمنه مقدمة وعشرين مسألة . وغاية هذه المسائل إما نقض نظريات خاطئة للفلاسفة ، وإما إظهار أن البراهين التي يقدمونها ليثبتوا بها النظريات الحقيقية لا قيمة لها .

ولتوضيح النقطة الثانية نعيد إلى الأذهان موقفه من روحانية النفس فهو يؤمن كالفلاسفة بأنها جوهر روحاني قائم بذاته ولكنه اعترض على البراهين العقلية التي تثبت ذلك . ولقد تبيّن لنا أثناء معالجة هذه المسألة أن الغزالي حاول أن يفسد البراهين العقلية على روحانية النفس ، لغاية واحدة محددة هي أن إثبات روحانيتها يكون بالدليل النقلي (أي الشرعي) وليس بالدليل العقلي . وكان هذا شأنه في مسألتي قدم العالم والسببية ففي المسألة الأولى أبطل الصدور الضروري عن الله وأثبت أن العالم حدث بإرادة الله القديمة وفي المسألة الثانية عطل العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ليفسح مجالاً للشرع .

وتبعاً لهذا نرى أن أبا حامد تراجع بالعقل خطوات إلى الوراء عن الفلاسفة بدل أن يتقدم به خطوات إلى الأمام .

والواقع أن موقف الغزالي من العقل يتضح أكثر عندما اعتنق الصوفية وجعل أساس المعرفة الصوفية التجربة الروحية وهي ، كما مر أغنى واوضح وأشد يقيناً من المعرفة العقلية التي تحصل بالحواس والعقل ولا نبتعد عن الصواب إذا قلنا أن الغزالي بدعوته إلى الصوفية وارتمائه باحضانها قد وجه الفكر العربي نحو التجربة الصوفية أكثر منه نحو المعرفة العقلية . وخاصة أن هذه الدعوى جاءت كنتيجة لموقف نقدي مارسه الغزالي على طلاب الحقيقة . أظهر بنتيجته ، كما رأيناه أن علم الكلام غير قادر على كشف الحقائق ، وأن الباطنية اوقعوا أنفسهم بالتناقض « فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم » . أما بشأن علوم الفلسفة قال « لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهيمه وتزييف ما يزيف منه ، علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض ، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات » .

إن كل ذلك يظهر بوضوح كيف عمل الغزالي على إظهار العقل بمظهر العاجز أمام بعض القضايا من جهة ، ومن جهة ثانية حل تلك القضايا عن طريق التجربة الصوفية . . مما دفع بالبعض إلى القول بأن الفلسفة انهارت في المشرق العربي من جراء حملة الغزالي عليها وتوجيه الفكر الفلسفي عند العرب نحو الصوفية .

حول هذا الموضوع قال المستشرق (كوربان) : « فمن اللغو الباطل أن نقول إن الفلسفة بعد الغزالي قيض لها أن تنتقل إلى غرب العالم الإسلامي ، كما أنه من الخطأ أيضاً الزعم بأن الفلسفة لم تقم لها قائمة بعد تلك الضربة التي وجهها لها الغزالي . فقد بقيت الفلسفة مزدهرة في الشرق وكان تزعزعها على حد من الضعف بحيث أننا نجد حتى أيامنا هذه فلاسفة يدينون بمبادىء ابن سينا » . وفي موضع آخر يذكر (كوربان) تلامذة لابن سينا كالجوزجاني والسهروردي وغيرهما .

ونحن لا نريد أبداً أن نقلل من شأن رأي (كوربان) في هذا الموضوع إلاَّ أننا حتى لو افترضنا صحة رأيه فإن ذلك الاتجاه الإشراقي لا يغير من الأمر شيئاً .

ولعلَّه من المفيد أن نذكر رأي الدكتور محمود قاسم في هذا الموضوع حيث قال : « ليس لنا أن نغفل نصيب بعض أهل التصوف في القضاء على الحضارة الإسلامية ، فقد صرفوا الناس عمداً أو عفواً ، عن العلم حينما زعموا لهم أن المعرفة لا تكتسب بالجهد والبحث والملاحظة والتجارب ، بل هي نوع من المعجزات . ألا تفيض المعرفة في ظنهم فيضاناً فتغمر قلوب هؤلاء الذين عرفوا كيف يسلكون معارج القدس .

ولا نجانب الصواب إذا قلنا بأن الغزالي جعل علم القلوب لازم لزوم علم المرئيات والملموسات » ، فإذا كانت وسيلتنا لمعرفة المرئيات الحواس ، فلا بدّ من البحث والتفتيش عن وسيلة تمكننا من معرفة « غير المرئي » . . واهتدى إلى تلك الوسيلة وحدّدها بالتصوّف العملي أي بالتقشف والزهد

والفضائل العملية جميعها سبيل إدراك الحقائق الخفية والإلهامات . . . ومن هنا يمكننا القول بأن الغزالي جعل المعرفة الصوفية الغاية من تصوفه[1] .

موضوعات للمعالجة خاصة « فلسفة الغزالي »

الموضوع الأول :

قال الغزالي في كتاب « المنقذ من الضلال » :

« ثم إني ابتدأت ، بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة . وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي أعلمهم في أصل (ذلك) العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته . . . فعلمت أن ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رميٌ في عماية . فشمّرت عن ساق الجدّ . في تحصيل ذلك العلم من الكتب . . . فرأيتهم (الفلاسفة) أصنافاً ، ورأيت علومهم أقساماً ، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد ، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والأوائل ، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النّص (خمس علامات) .

ب ـ وضّح موقف الغزاليّ في أصناف الفلاسفة (خمس علامات) .

جـ ـ أذكر أقسام العلوم التي أشار إليها في النّص وفصّل رأيه في كل واحد منها (عشر علامات) .

(دورة ١٩٧٩ الثانية)

الموضوع الثاني :

قال الغزالي في « المنقذ من الضلال » :

« ثم إني لمّا فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمّتي على طريق الصوفية ، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل . . . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم . فظهر لي أن أخصّ خواصّهم ، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلّم

---

(١) مدكور ، إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق ، مرجع سابق ، ص ٦٣ .

بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات . . . وإن ذلك لا يتمّ إلاّ بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق . . .

فلم أزل أتفكّر فيه مدّة وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمّم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً ، وأحلّ العزم يوماً . . فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ، ومنادي الإيمان ينادي : الرحيل ! الرحيل ! فلم يبقَ من العمر إلاّ قليل ، فإن لم تستعدّ الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ . . فعند ذلك تنبعث الداعية ، وينجزم العزم على الهرب والفرار .

ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة ، إيّاك أن تطاوعها ، فإنها سريعة الزوال » .

أ ـ اشرح النصّ وبيّن كيف خرج الغزالي من هذا الصراع النفسي (سبع علامات) .

ب ـ كان طلب العلم اليقيني عاملاً أساسيّاً في هذا الصراع . كيف حدّد الغزالي العلم اليقينيّ ، وما الأسباب التي دفعته إلى طلبه ؟ (ست علامات) .

جـ ـ ما موقف أبي حامد من الأوليات العقلية وكيف خرج من شكه فيها ؟ (سبع علامات) .

(دورة ١٩٧٩ الأولى)

الموضوع الثالث :

قال الغزالي في « المنقذ من الضلال » :

« فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك . بل الأمان في الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه ـ مثلاً ـ من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكساراً » .

أ ـ متى تصبح المعرفة (في رأي الغزالي) علماً يقيناً ؟ (علامتان) .

ب ـ كيف تطور الشك عنده حتى تناول الضروريات العقلية أيضاً ؟ (ست علامات).

جـ ـ ما كان موقفه من أصناف الطالبين للحقيقة في عصره ؟ (سبع علامات) .

د ـ هل استطاع الغزالي أن يصل إلى اليقين الذي كان يبحث عنه ؟ وكيف اتّفق له ذلك ؟ (خمس علامات) .

الموضوع الرابع :

يعتبر كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي من أبرز الكتب التي قامت عليها شهرته الفكرية :

أ ـ عرّف بهذا الكتاب وبالغاية من تأليفه ؟ (أربع علامات) .

ب ـ بيّن كيف ردّ الغزالي على الفلاسفة في مسألتي قدم العالم والسببية ؟ (عشر علامات) .

جـ ـ ما موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم في كتابه « فصل المقال » ، وهل يعتبر هذا الموقف ردّاً على الغزالي ، ولماذا ؟

(ست علامات) .

الباب الثالث

القضايا الفلسفية في المغرب العربي

الفصل الأول

الكشف عن الجوانب الفلسفية المختلفة لدى كل من : ابن رشـــد وابن خـــلدون

ابن رشـــد

حـيـاتـه :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد في مدينة قرطبـة عام ١١٢٦ م ، وكانت نشأته في بيت علم ودين ، فقد كان أبوه وجده قاضيين في قـرطبة ، ثم ولي هو هذا المنصب فيما بعد . وابتـدأ ابن رشد ، كـابن أسرة عـريقة بـالفقه والسياسة والقضاء ، بتحصيل المعارف المتوفـرة في عصره كالدراسـات الأدبية والفقهية والكلامية . إلاّ أن عبقريته تجلت في ميدان الفلسفة والطب[١] .

في مجال الفلسفة يبدو أنه استفادها من أسلافه كابن باجـه وابن طفيل ، والأخير هو الذي قدمه إلى أبي يعقوب يوسف حوالي ١١٦٩ م ويـروى أن هذا الأمير كان محباً للعلم والعلماء ، ميالاً للفلسفة ومباحثها ويستدل على ذلك من الرواية التي قدمها (عبد الواحد المراكشي) نقلاً عن أحد تلامذة ابن رشد في أن الأمير ألقى سؤالاً على أبي الوليد يسأله ما رأي « الفلاسفة بالسماء ، أقديمة هي أم حادثة » ، فحاول ابن رشد أن يتهرب من الإجابة ويظهـر أنه لا يشتغـل بالفلسفة ، لكنّه ما لبث أن هدأ روعه بعد أن رأى ابن طفيل يعرض مع الأميـر

---

(١) انظر ابن أبي أصيبعة ، في مؤلفه ، عيون الأنبـاء في طبقات الأطبـاء ، مرجـع سابق ، ص ٥٣٠ ، وما بعدها .

آراء الفلاسفة في تلك المسألة . . . ودخل في النقاش مما جعل الأمير يعجب به ويقربه إليه بتعيينه قاضياً على إشبيلية عام ١١٦٩ م ، ثم عيَّنه قاضياً على قرطبة عام ١١٧١ م وأخيراً عيَّنه قاضي قضاة قرطبة .

ويكاد يتفق معظم الباحثين على أن ابن طفيل هو الذي نصح ابن رشد أن يعمد إلى الكتب الأرسطوطاليسية ويفسرها ويشرحها ويخلصها من شوائبها الأفلاطونية المحدثة . .

ولمَّا تولى المنصور أبو يوسف يعقوب الخلافة ١١٨٤ م ، رحب بابن رشد وأعلى مكانته وأكرمه . . . ممَّا أثار مشاعر الحقد والحسد عليه من الفقهاء الذين أقنعوا الخليفة بإبعاده عنه ونفيه إلى مدينة « اليسانة » الواقعة بالقرب من قرطبة . والمؤرخون يذكرون أسباباً كثيرة لمحنة ابن رشد ، هذه ، ولكنهم يكادون يرجعونها بأكثريتها إلى « . . . اشتهاره بالتبحر في علوم الأوائل من الفلاسفة » . والمؤسف أن الخليفة استجاب إلى الخصوم وأمر بإحراق كتب الفلاسفة بشكل عام ، وكتب ابن رشد بشكل خاص ، باستثناء كتب الطب والحساب وعلم الهيئة وممَّا يؤكد أن إقدام الخليفة المنصور على إبعاد ابن رشد عام ١١٩٥ م ، إنما كان إرضاءً للجمهور والفقهاء ، هو استدعاءه مرة ثانية إلى بلاطه في مراكش حيث توفي هناك عام ١١٩٨ م ، ثم نقل رفاته فيما بعد إلى قرطبة ودفن في جوار أجداده .

ولقد تبيَّن مما تقدم أن ابن رشد تناول كتب أرسطو بالشرح والتلخيص لذا نرى من الضروري أن نشير إلى أنه استطاع أن يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وبإسهاب تارة أخرى ، فيطالعنا بشروح ملخصة أو مبسطة ، حتى أنه يستحق أن يسمى : « الشارح » ، وكان دانتي قد وصفه في كتاب « الكوميديا الإلهية » أيضاً بالشارح .

وابن رشد لا يخفي إعجابه وحبه لأرسطو وهو يصفه بالإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل ولا يقف ابن رشد عند هذا الحد ، بل يرى أن الإنسانية في مجرى تطورها الأزلي ، بلغت في

شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد » .

مؤلفاته :

بالإضافة إلى شرح وتلخيص الكتب الارسطوطاليسية استطاع ابن رشد أن يؤلف مجموعة من الكتب الكثيرة المتنوعة في مجالات شتى كلامية وفقهية وطبية وفلسفية وسنختار منها ما له صلة بالمقرر هذا العام .

ـ كتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وهو كتاب مختصر ألفه ابن رشد لتحقيق أمرين :

الأول : للتنديد بالمتكلمين عامة والغزالي خاصة .

الثاني : للتوفيق ما بين الحكمة والشريعة .

ـ كتاب « مناهج الأدلة في عقائد الملة » ابتدأ ابن رشد هذا الكتاب بمقدمة نقد فيها مدارس علم الكلام ، ثم عمل على حل جميع المشاكل الدينية والفلسفية .

ـ كتاب « تهافت التهافت » ، ألفه ابن رشد للرد على الغزالي الذي هاجم الفلاسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » وبيان أن أكثر ما جاء به أبو حامد لا يرتفع إلى مرتبة اليقين والبرهان .

فصل المقال

تمهيد :

يقدم لنا الوحي مسلمات إيمانية تتطلب منا التسليم بها والتصديق بصحتها ، تصديقاً مطلقاً دون استناد إلى فحص عقلي ، أو إستدلال منطقي . . . ومن ناحية أخرى يبدأ العقل من القواعد الأساسية للمنطق العقلي ، ويعطي لنا نظرات عقلية تقوم أصلاً على دواعي هذا المنطق العقلي وتبرر بالإستدلال والحجج البرهانية . إذاً فلدينا معطيات دينية نقلية تتضمنها النصوص المقدسة ، ولدينا من ناحية أخرى معطيات عقلية هي ثمرة تأمل وتفكير الفلاسفة وأصحاب النظر العقلي . . .

وقد حاول كثير من الفلاسفة ، من يهود ومسيحيين ومسلمين ، أن يوفقوا

بين المسلمات الايمانية والأنظار العقلية . . فيغلّب أحدهما النقل على العقل . . ويغلّب غيره العقل على النقل . . ثم هناك فريق ثالث يوفق بين الطرفين دون إلغاء أو تحديد لأي طرف منهما .

لقد أسهم ابن رشد في هذا المجال ، أي في حركة الوفاق بين العقل والنقل وكانت له مواقف معينة فيما يختص بهذه المشكلة ، يمكن التعرف عليها في بعض مؤلفاته مثل « تهافت التهافت » ومناهج الأدلة . وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

كتاب فصل المقال

الشرع يوجب الأخذ بالنظر العقلي

من الملاحظ أن ابن رشد ، طرح سؤالاً جوهرياً تناول فيه أساس المشكلة ولقد صاغه على الشكل التالي : « هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع أم محظور أم مأمور به . أما على جهة الندب » وأما على جهة الوجوب» ؟ . وقلنا جوهرياً ، لأنه على ضوء الإجابة يتقرر إمكانية الحل أم لا . فإذا كان الشرع لا يبيح النظر في الفلسفة ، فمعنى ذلك أن المحاولة فاشلة ، أما إذا كان الشرع يوجب النظر في الفلسفة وبالمنطق آلتها ، فمعنى ذلك أن حل المشكلة ممكن ويتطلب فهماً صحيحاً لطرفي المشكلة ، أعني للفلسفة والشرع . وهذا ما أقدم عليه ابن رشد ، فالفلسفة عنده « . . . هي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات »[1] . ولا أجد تفسيراً لهذا النص سوى أن الصنعة هي طريق الاهتداء إلى الصانع ، فبالنظر للموجودات كمصنوعات واعتبارها ، ندرك وجود الله .

ولما كان الشرع يدعو الناس أيضاً إلى معرفة وجود الله عن طريق النظر

---

(١) ابن رشد ، فصل المقال ، دار المشرق ـ بيروت سنة ١٩٨٦ ، نشره ألبير نادر ، ط ٣ ، ص ٢٧ .

إلى الموجودات واعتبارها ، وذلك ظاهر في كثير من الآيات القرآنية كالآية : ﴿ فاعتبروا يا أولي الابصار ﴾ . وهذا النص يدعو إلى النظر بالقياس العقلي وكقوله تعالى : ﴿ ... أَوَلَمْ يَنْظُروا في ملكوت السمواتِ والأرضِ وما خلق الله مِنْ شيء ﴾ . وغيرهما ، وبهذا يكون الشرع قد أوجب النظر العقلي في الموجودات(١) . وهو الطريق الذي اتخذته الفلسفة للبرهنة على وجود الله كما رأينا ، إذا الشرع أوجب النظر في الفلسفة .

وبهذا نرى أن الشريعة والحكمة اتفقتا بالهدف ، ولكن هل يكفي الاتفاق بالهدف لتكونا متفقتين بالوسائل ، يجيب ابن رشد بأن الشريعة اعتمدت في البرهنة على وجود الله نفس الوسائل التي لجأ إليها الفلاسفة لهذا الغرض ، أعني علوم المنطق ، وذلك ظاهر بنفسه ، إذ أن الاعتبار ليس هو أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستخراجه منه(٢) . وهذا هو القياس بعينه . ولما كان القياس أنواعاً ، لزم أن يكون النوع الذي دعا إليه الشرع هو أتم أنواع القياس وأصحها هو البرهاني . ولما كان الفقيه الذي يعتمد على القياس الشرعي في استنباط الأحكام من شرطه أن يعرف أصول وأحكام ومبادىء هذا القياس ، أعني القياس الفقهي . فالأحرى بالفيلسوف أو بصاحب البرهان الذي يريد معرفة الله أن يقف على أنواع البرهان وشروطه(٣) ، وليس لمعترض الحق في أن يقول أن استعمال القياس (بدعة) في الإسلام ، بحجة أنه لم يوجد في الصدر الأول . فيقول ابن رشد : « ... فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

(٣) القياسي البرهاني : هو قياس يثبت صدق نتائجه معتمداً على مقدمات صادقة أو مسلّم بها كأنها صادقة . . أما القياس الجدلي (النوع الثاني) فمقدماته ظنيَّة . لذا فنتائجه ظنيّة أيضاً . والخطابي مركب من مقدمات عاطفية لذا فنتائجه تتبع مقدماته . وأخيراً النوع الرابع وهو القياسي المغالطي فهو يبدأ بمقدمات صادقة أو شبه صادقة وينتهي إلى نتائج غير مقبولة ، أما من حيث الشكل فهو صحيح . (فصل المقال) ، ص ٢٩ .

شيء استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يـرى أنه بـدعة . ويتضـح من هذا أن الشرع أخذ بالمنطق[1] .

الشرع يوجب الأخذ عن القدماء

وفي الفحص عن أنواع القياس العقلي ، علينا أن نستعين بما انتهى إليه القدماء حتى ولو كانوا « . . . على غير ملتنا »[2] . لأن العلم الذي يطلب في ذلك (أي المنطق) هو بمثابة آلة لهذا النظر وحيث أنه يجب أن نفرق بين الآلة والمصدر الذي صـدرت عنه ، لأن من المفـروض على من أراد استعمالهـا أن يفتش عن جودتها . وصحتها بنفسها لا في ارتباطها بمصدرها ، وباختصار يجب أن نفصل فصلاً تاماً بين المصـدر وبين الآلة ، ويؤكـد ابن رشد هـذا بقولـه : « . . . الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر بصحة التزكية بها كونها لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة .

ويرى أبو الوليد انه من الضروري أن يأخذ المتأخر عن المتقدم ، ثم عليه أن يقوم بدوره في هذا العمل حتى تكتمـل المعرفـة . والمعارف جميعهـا هي نتيجـة جهود الأجيـال المتعـاقبـة ، ولا يستثنى من ذلـك لا صنـاعـة الفقـه ولا الصناعات العملية ، فكلها ممتنعة على الإنسان الفـرد . ثم لو فـرضنا أن علم الهنـدسة أو علم الفلك لم يكتشفـا بعد ، وانبـرى إنسان فـرد يريـد أن ينشيء أحدهما ، فهو بالتأكيد غير مقتدر على ذلـك مهما حـاول (إلا بوحي أو بشيء يشبه الوحي) . وإذا كان هذا في العلوم التجريبية وغيرها ، فلا شك أن صناعة الحكمة ، وهي أرقى الصناعات ، مستحيلة على الإنسان من تلقاء نفسه . . . لذا فالواجب يفرض علينا ونحن نريد الفحص عن القياس العقلي أن نطلب هذا العلم من أصحابه الذين أكملوا صناعتـه . . أي علينا أن نـطلع على مؤلفاتهم التي تبحث في الموجودات واعتبارها « . . . فما كان منهـا موافق للحق قبلنـاه

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٠ و ٣١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣١ .

منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »[1] .

ويتبين من هذا ، أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، لأن مقصدهم هو الذي حثنا الشرع عليه . لذلك لا يجوز أن نمنع عنه من هو أهل للنظر فيه لأننا نكون بمثابة من صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وذلك غاية الجهل . ثم يبحث ابن رشد في تعليل الضرر الذي قد يحصل للبعض من جراء النظر إلى كتب الحكمة فيرجعه إلى جملة أسباب تتعلق بالمخطىء (كنقص فطرته أو من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها)[2] . أما هي فنافعة بطبعها وذاتها ، وبالتالي فالضرر لحقها بالعرض لا بالذات ، ولا يجوز أن نمنع من الإطلاع عليها من هو أهل للنظر فيها ، أي من اتصف بالذكاء والعدالة الشرعية والفضيلة العملية ، وإلا يكون مثلنا كمثل من منع العطشان من شرب الماء البارد ، فمات لأن قوماً شرقوا به فماتوا (فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتي وضروري)[3] .

وتبين من هذا العرض أن ابن رشد تمكن من إثبات حقيقة لم تعد قابلة للشك أو للجدل ، وهي أن الشرع أوجب النظر في الفلسفة ، والأخذ بالمنطق . ثم أوجب النظر في كتب الحكمة ودعم ذلك بوجهين ، بآيات كثيرة من القرآن . وبالمقارنة مع صناعة الفقه . وقد رأينا ذلك بوضوح ، فكما يحق للفقيه أن يستخدم القياس الفقهي ، يحق لصاحب البرهان أن يستخدم القياس البرهاني وكما أن الضرر قد يتأتى بالعرض عن صناعة الفقه (. . . كم فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا) . فكذلك يتأتى عن صناعة الحكمة

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٣ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٣ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٣٥ .

وبهذا يكون ابن رشد قد هيأ المناخ الملائم للعمل على إظهار موافقة الشريعة لمناهج الحكمة .

موافقة الشريعة لمناهج الحكمة

فغاية الحكمة عند ابن رشد ، هي سعادة بعض الناس . لذلك فهي تعتمد طريقاً برهانياً يختص بأهل البرهان دون غيرهم . أما الشريعة فغايتها (تدبير الناس بما هم ناس) ، أعني سعادة كل الناس .

وحيث أن الناس مختلفون في فطرتهم وفي طريق فهمهم للأمور ، وهم على ثلاثة أصناف : أهل البرهان وأهل الجدل وأهل الخطاب ، فمن الضروري أن تعتمد الشريعة طرقاً متعددة تتناسب مع مستوى عقولهم المتفاوتة . فمن كان من أهل البرهان فقد حصل له سبيل إلى التصديق بالبرهان ، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل ، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة .

وبما أن الشريعة كاملة لم تقتصر على صنف واحد من الناس « . . . دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، وعم التصديق بها كل إنسان » . وذلك صريح بقوله تعالى : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾[1] .

ويتضح من هذا العرض أن الشريعة ، وهي حق ، تدعو إلى النظر البرهاني العقلي لمعرفة الحق ، حيث تتم به سعادة بعض الناس ، وهذا بالذات هو طريق الحكمة وغايتها ، كما رأينا . لذلك يجزم فيلسوفنا بأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع (. . . لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له)[2] .

إنقسام الشرع إلى : ظاهر وباطن

أما إذا أدى النظر البرهاني إلى حقيقة شيء ما وظهر أن هذه الحقيقة

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٥ .

مخالفة لظاهر الشرع ، فقد حتم ابن رشد على أهل البرهان تأويله لكي يتفق مع الباطن . ويبدو أن قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة قد أصبحت الآن مرهونة بتأكيد حقيقتين أساسيتين : الأولى ، العمل على إثبات أن الشرع ينقسم إلى ظاهر وباطن . والثانية ، الإقرار بنظرية التأويل شرعاً .

وسنبدأ بمعالجة الأولى لنرى كيف تمكن ابن رشد من تبرير إنقسام الشرع إلى ظاهر وباطن وجعله ضرورة شرعية ملحة . ثم نعرض فيما بعد نظرية التأويل .

ويبدو أن أبا الوليد عندما توصل بنتيجة البحث ، إلى أن النظر البرهاني قد يتعارض مع الشرع ، اتخذ من تقسيم الشرع إلى ظاهر وباطن مخرجاً لإزالة هذا التعارض . وبالطبع وجد المبررات الكثيرة لتسويغ هذا المفهوم شرعاً ، بعضها من القرآن كالآية التي تقول : ﴿ ... وهو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات مُحْكَمَات وأخر متشابهات ﴾ ويذكر (ماجد فخري) أن هذا التمييز القرآني بين الأيات المتشابهات والآيات المحكمات أقره المفسرون منذ عهد الطبري وهذا الأمر يفترض الإقرار بأن بعض الأيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر ، وأما البعض الآخر من المبررات فقد استقاه من الصدر الأول الإسلامي حيث أن الكثير من رجالاته كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً. لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس ، ولذلك قال علي ابن أبي طالب : « ... حدّثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكـذَّب الله ورسوله »[1] . ويكشف ابن رشد عن الأسباب الحقيقية لانقسام الشرع إلى ظاهر وباطن ، فيردها إلى أمرين : ـ الأول اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم كما رأينا . والثاني وجود أشياء خفية في الشرع ليس في استطاعة الجمهور إدراكها لأنها تفوق مستواه العقلي . ويشير إلى هذا المعنى ابن رشد بقوله : « ... وأما الأشياء التي لخفائها ، لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ، اما من قبل فطرتهم

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٨ .

وأما من قبل عاداتهم ، وأما من قبل عدمهم أسباب العلم ، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال » . وهذا هو السبب الحقيقي في انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن . فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان .

وبهذا يكون ابن رشد قد مهد إلى رفع التعارض بين ظاهر الشرع والنظر البرهاني وذلك بإثباته أن ظاهر الشرع لا يدل على المعنى الحقيقي بل هو مثال قصد منه إفهام الجمهور . أما المعنى الحقيقي ، فهو المعنى الباطني لذلك يتوجب على أهل البرهان أن يؤولوا الظاهر لكي يتفق مع الباطن . وهذا ما يحتّم علينا الآن أن نعرض لنظرية التأويل ، لنرى إلى أي مدى استخدمها ابن رشد للتوفيق بين ظاهر الشرع وباطنه وبين الحكمة والشريعة .

التأويل

الحقيقة أن ابن رشد ، لم يكن أول من قال بالتأويل ، بل سبقه إليه كثيرون من فلاسفة الإسلام كالمعتزلة والأشاعرة . والدليل على أن الأشاعرة تعاطوا التأويل هو أنهم ، متأوِّلون في إيجاد العالم ، شاؤوا أم أبوا ، إذ ليس في الشرع نص واحد يؤخذ من ظاهره أن الله وجد مع العدم المحض . ثم وجد مع العالم بعد أن لم يكن . ولكن ابن رشد تميّز عنهم ، لأنه اتخذ من مسألة التأويل قانوناً حدده بمبادىء وأصول ومبررات وجعله لأهل البرهان فقط .

لقد توصل ابن رشد إلى قناعة تامة بأن قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة أصبحت تتوقف على استخدام التأويل ، من قبل الفلاسفة استخداماً صحيحاً في مجال الشريعة . ولكن عليه أن يبرهن أولاً أن مسألة التأويل يقرها الشرع وإنها واجب على الفلاسفة ومن حقهم ، أثبت ذلك بالإستناد إلى القرآن حيث وجد الآية التي تقول : ﴿ . . . **هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . . . وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم** ﴾ . وبديهي أن يكون الراسخون في العلم ، هم

الفلاسفة أو البرهانيون برأي ابن رشد . ثم أن مجرد التمييز بين الآيات المحكمات والمتشابهات يعني أنه لا يجوز أخذ الآيات الأخيرة على ظاهرها بل تأويلها واجب شرعي . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كون الفقهاء يستخدمون التأويل في الكثير من الأحكام الفقهية ، فالأحرى أن يستخدمه الفلاسفة الذين يبحثون في الحكم على الوجود بأنه كذا وليس كذا . إذن التأويل واجب شرعي وهو حق للفلاسفة ، لكن على الفلاسفة أن يتقيدوا بمعنى التأويل الحقيقي الذي من أهم شروطه أن يستخدم استخداماً صحيحاً ومعنى التأويل : « . . . هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه وغير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي »[1] ومعنى ذلك أن هناك قواعد وشروط محددة يتوجب على المسؤول أن يلتزم بها والقاعدة الأهم بهذا الشأن هي التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن . والثانية تتمثل بالوحدة الداخلية للخطاب الديني . والثالثة تبرز بمراعاة المستوى المعرفي . لمن يوجه إليه التأويل .

في أي المواضع يجوز فيها التأويل

وابن رشد يقدر خطورة النتائج التي تتأتى عن استخدام التأويل اعتباطياً ، ورأى ذلك في تأويلات الأشاعرة والمعتزلة التي أثارت الفتنة والشقاق بين المسلمين . لذلك نراه يحرص على توضيح هذه المسألة بكل تفصيلاتها كالآيات التي يجوز أن تؤول والتي لا ينبغي أن تؤول ، ولمن يحق له أن يطلع على التأويلات ، ولمن يحق التأويل . . . إلخ .

إن ما يظهر لأي باحث في كتاب « فصل المقال » هو أن ابن رشد لم يحدد بدقة الآيات التي ينبغي أن تؤول . . . ولكن بعد البحث والتنقيب بين دفتي الكتاب يمكن الاهتداء إلى رأي ابن رشد في ذلك .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٥ .

قال ابن رشد : « . . . نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع . . . فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له . وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو تلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عَرَّف به . فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي ، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً فإن كان موافقاً فلا قول هنالك ، وإن كان مخالفاً ، طلب هنالك تأويله »[1] .

يتبين لنا من هذا النص المعاني التالية :

ـ إن ابن رشد يؤكد تأكيداً قاطعاً على أن النظر البرهاني حق وكل ما يؤدي إليه حق ، وبالتالي فهو لا يتعارض مع الشريعة الحقة والداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق .

ـ إذا أدى النظر البرهاني إلى شيء ما لم يذكر في الشريعة ، فعلى صاحب البرهان أو الفيلسوف تأويله بالقياس العقلي أسوة له بالفقيه الذي يستنبط الأحكام بالقياس الشرعي .

ـ إن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ينبغي تأويله ليتفق مع الباطن وإذا أردنا الدقة أكثر نقول : إنه يتبين لنا من كل ذلك أن كل الآيات التي تتعارض مع الفلسفة أو مع النظر العقلي ينبغي تأويلها باستثناء المبادىء الثلاثة التي لا يجوز تأويلها وهذه المبادىء هي ـ الإقرار بالله ـ والإقرار بالنبوات ـ والإقرار باليوم الآخر .

ولقد عثرنا على صنف آخر من الآيات ينبغي على أهل البرهان تأويلها ، ويشير ابن رشد إلى هذا الصنف بقوله : « . . . والسبب في ورود الظواهر المتعارضة أي (الشرع) هو تنبيه الراسخين في العلم في التأويل الجامع

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٥ .

بينها »[1] . وهذا الصنف يتحتم تأويله من قبل أهل البرهان وذلك لأنه لا يجوز أن تتعارض الآيات تعارضاً حقيقياً لكونها آيات منزلة من قبل الوحي لذا ، فالتعارض الذي يبدو في ظاهر هذه الآيات بمثابة تنبيه إلى أهل البرهان ليعملوا على تأويلها والوقوف على المعنى الحقيقي .

خـــرق الإجـمـاع

ولا شك أن الذي ساعد ابن رشد على إنجاز مهمة الوفاق بين الحكمة والشريعة هو قدرته على تخطي قضية الإجماع وبرهنته على أن الإجماع لا يمكن أن يتحقق في المسائل النظرية . وإن تحقق بالمسائل العملية . فالقضية إذن هي إجماع المسلمين على أن في الشرع أشياء ينبغي حملها على ظاهرها وأشياء ينبغي تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها . فهل يجوز أن يؤدي البرهان العقلي إلى إظهار ما أجمعوا على تأويله أو تأويل ما أجمعوا على إظهاره ؟ .

يميِّز ابن رشد في رده على هذه القضية بين نوعين من الإجماع . فالإجماع الذي يحصل بطريق يقيني لا يصح ، والإجماع الذي يحصل بطريق ظني قد يصح . ولكن السؤال الذي يطرح نفسه ، هل يتحقق الإجماع في المسائل النظرية بطريق يقيني ؟ يجيب ابن رشد على هذا السؤال بتوضيح نقطتين ، الأولى : أن الغزالي وأبا المعالي وغيرهما من أئمة النظر قالوا لا يقطع بتكفير من خرق الإجماع . الثانية : لكي يتقرر الإجماع في مسألة نظرية ما بطريق يقيني لا بد من توفر الشروط التالية :

- تحديد العصر الذي تقرر فيه الإجماع حول المسألة المعينة .
- أن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معروفين عندنا بأشخاصهم وعددهم .
- أن ينقل إلينا في المسألة المعينة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر .
- أن يصح عندنا إتفاقهم على أن ليس في الشرع ظاهر وباطن أصلاً وأن العلم

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٦ .

بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد من الناس .
ـ إن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة .

إن هذه الشروط لا يمكن توفرها طالما أن رجالات الصدر الأول كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وأنه لا يجوز أن يعلم بالباطن من ليس من أهل هذا العلم . وقد روي عن علي بن أبي طالب قوله : « . . . حدثوا الناس بما يعرفون اتريدون أن يكذب الله ورسوله ». ثم « . . . كيف يمكن أن يتصور إجماع منقول في مسألة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيتها جميع الناس[1] ، بالإضافة إلى انه من الصعوبة تحديد العصر وإحصاء عدد العلماء في ذلك العصر .

أما تكفير الغزالي لفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا في كتاب « تهافت الفلاسفة ». لما يزعمه من خرقهم الإجماع في تأويلهم ما ينص عليه الشرع في باب حشر الاجساد وأحوال المعاد وأقوالهم بقدم العالم وبأن الله لا يعلم الجزئيات فيرد عليه ابن رشد بقوله :

ـ ان الغزالي يناقض نفسه في « . . . فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » حيث قال أن خرق الإجماع فيه إحتمال .
ـ انه قد غلّط على الحكماء والمشائين في مسألة العلم ، وغلا عليهم في مسألة قدم العالم والمعاد ، ثم يعرض هذه المسائل للكشف عن حقيقة الخلاف القائم حولها .

هل يعلم الله الجزئيات . . .

يقترح ابن رشد حلاً لهذه الشبهة على أساس نظريته القائلة بأن العلم الإلهي غير مجانس لعلمنا ، فهو سبب في وجود الأشياء ، في حين أن العلم الإنساني مسبب عن الأشياء . وبالتالي فهو محدث بحدوثها ومتغير بتغيرها ،

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٨ .

وعلم الله على خلاف ذلك ، تتغير الأشياء بتغييره : « واسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول بالإشتراك الاسم المحض »[٩] . . لذلك فالعلم الإلهي منزه على أن يوصف بـ « كلي » أو « جزئي » فلا معنى للإختلاف في هذه المسألة بتكفيرهم أو لا تكفيرهم وإن ما يشبه أن يكون خلافاً ليس إلا ضرباً من سوء الفهم[١] .

مسألة قدم العالم

برأي ابن رشد أن الخلاف بين متكلمي الأشعرية والفلاسفة حول هذه المسألة يكاد يكون راجعاً للإختلاف في التسمية . . فالموجودات عندهم ثلاثة أصناف : الأجسام الجزئية والعالم . والله .

أ ـ الأجسام الجزئية توجد من شيء أي المادة وعن شيء هو « الفاعل » والزمان متقدم عليها فكانت محدثة عند كلا الطرفين .

ب ـ العالم هو موجود لم يكن من شيء (أي مادة) ولا تقدمه زمان إلا أنه موجود عن شيء ، هو الفاعل القديم أو الله .

جـ ـ الله موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، فكان قديماً عند كليهما .

ووجه الخلاف بين الفريقين أن الزمان متناه من طرفه « أي العالم » الماضي ، عند المتكلمين (شيمة أفلاطون وأصحابه وغير متناه من كلا الطرفين عند أرسطو وأصحابه المشائين العرب جملة « . . . فهذا » العالم » الأمر فيه بين أنه آخذ شبهاً من الوجود الكائن ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه (محدثاً) ومن غلب عليه ما فيه شبه القديم سماه (قديماً) وهو في الحقيقة ليس محدثاً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة »[٣] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٩ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٩ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٤٢ .

ثم لو حاولنا أن نتفحص ظاهر الشرع ، فإننا نجد أن صورة العالم محدثة وأن وجوده مستمر من طرفيه ؛ وكذلك الزمان قال تعالى : « . . . هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » فظاهر هذه الآية يدل على قدم الماء والعرش والزمان المقترن بوجودهما ، وكذلك الآية : « . . . ثم استوى إلى السماء وهي دخان » ويفهم من ظاهرها أن السماء خلقت من شيء هو الدخان . والمتكلمون متأولون في مسألة إيجاد العالم كما رأينا ، فكيف يزعمون أن الإجماع قد انعقد على ذلك[1] .

خطأ الحاكم في التأويل

ثم ينتقل ابن رشد للدفاع عن الخطأ الذي قد يقع من جراء اجتهاد الفلاسفة الذين يتعاطون التأويل في هذه المسائل العويصة ، والتي كلفهم الشرع النظر فيها . فهم ان أخطأوا معذرون ، وان أصابوا مأجورون ، وهذا ما أكده الحديث الشريف « . . . إذا أجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان أخطأ له أجر واحد »[2] أما الخطأ الذي يقع من غير أهل البرهان فهو إثم محض .

إذاً فالخطأ برأي فيلسوفنا نوعان : خطأ يعذر صاحبه إذا كان ينظر في الأشياء الخاصة به كالطبيب الماهر الذي يعذر ان اخطأ في تشخيص المرض ، والحاكم القدير إذا أخطأ في حل قضية صعبة وخطأ لا يعذر صاحبه إذا كان في مبادىء الشريعة . . . « كالإقرار بالله وبالنبوات وبالحياة الآخرة »[3] التي لا يجوز فيها التأويل ، فإذا وقع فيها التأويل فهو كفر ، وإن كان ما بعدها فهو بدعة ، وذلك لأن طرق التصديق الثلاث (البرهانية والجدلية والخطابية) وطريقتي

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٣ .

(٣) يرى ابن رشد أن الجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلاً من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها ، لأنه إن كان من البرهان فقد جُعل له سبيل إلى التصديق بالبرهان ، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل الفصل ٤٥ .

التصور الأثنتين ، وهما إدراك الشيء بنفسه أو بمثاله ، تفضي إليها . وهذا ما أشار إليه ابن رشد قائلاً : « لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق كان التعليم صنفين : تصوراً وتصديقاً . . ولما كان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور » .

وإذا استعرضنا الطرق المصرح بها في الشريعة وجدناها أربع :

١ ـ ما كان منها مشتركاً، وهو مع ذلك يقيني في التصور والتصديق. فقد يتفق أن تكون مقدمات الأقاويل مشهورة أو مظنونة ، وهي مع ذلك يقينية فكانت نتائجها مما يدرك بنفسه لا بمثاله ـ وهي الأقاويل الشرعية الصريحة التي لا ينبغي تأويلها قط .

٢ ـ ما كانت مقدماته مشهورة أو مظنونة ، وهي مع ذلك يقينية ، إلا أن نتائجها مثالاً أو شواهد لما أريد تصوره أو إدراكه ، فوجب تأويل النتائج في هذا الباب دون المقدمات .

٣ ـ ما كانت نتائجه مما يدرك بنفسه لا بمثالاته أما مقدماته فمظنونة أو مشهورة ، دون أن تكون يقينية ، فوجب تأويل مقدماته دون نتائجه .

٤ ـ ما كانت مقدماته مشهورة أو مظنونة دون أن تكون يقينية ، وكانت نتائجه ما يدرك بمثاله لا بنفسه . فوجب تأويل هذه الأقاويل من قبل الخاصة دون العامة الذين ينبغي لهم حملها على ظاهرها[1] .

ويتبين من هذا أن الأقاويل الشرعية قسمان : صريح بيِّن بنفسه ، لا يجوز تأويله . فواجب الخاصة والعامة الأخذ به على ظاهره . ومتشابه لا يدرك إلا بالبرهان فواجب الخاصة تأويله وعلى الجمهور حمله على ظاهره . أما فئة المتكلمين (طريقهم الجدل) فتختار تأويل المتشابه من باب فرض الكفاية ، ومع ذلك فإن تأويلاتهم ليست برهانية وإن « . . . كانت المعتزلة اوثق أقوالاً من الأشاعرة »[2] .

(١) المرجع نفسه ، ص ٥١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٢ .

أحوال المعاد

ولكن ابن رشد يرى أن هناك بعض المسائل المختلف فيها ، فيلحقها البعض ممن يتعاطى بالنظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ، ويلحقها آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء . من هذه المسائل : « أحوال المعاد » فالأشاعرة ، وهم ينسبون أنفسهم إلى البرهان تفرض حملها على ظاهره ، والمتصوفة ومن بينهم الغزالي يتأولونها ويختلفون في تأويلها اختلافاً كبيراً . ويقترح ابن رشد حلاً لهذه المسألة فيقول : « إن الإتفاق تام بين الشريعة والحكمة على وجود المعاد (كمعاد) وإن الإختلاف متعلق بصفة المعاد ويرى أن علة الإجماع على التسليم بالمعاد ، وهي أنه مبدأ من مبادىء الشرائع التي يقع التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة لذلك لا يجوز تأويله لأن إنكار وجود المعاد « كفر »[1] أما أهل البرهان فيحق لهم أن يؤولوا صفة المعاد ، هل هو روحاني أو جسماني والمخطىء منهم في هذه المسألة معذور والمصيب مشكور . أما تأويلاتهم فينبغي أن توضع في كتب البراهين حتى لا تكون سبباً من أسباب كفر الجمهور بإطلاعهم عليها إذا صيغت بالطرق الشعرية والخاطبية أو الجدلية والداعي إلى الكفر كافر ، كما فعل أبو حامد « . . . فخطأ على الشرع والحكمة وإن كان الرجل إنما قصد خيراً ، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم ، ولكن كثّر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم »[2] .

وباعتقادي أن هذه هي النتيجة المنطقية التي أراد أن يصل إليها ابن رشد بطرحه هذا الموضوع ، اعني موضوع الوفاق بين الشريعة والحكمة . . . وهي أن يرفع تهمة الكفر عن الفلاسفة ويلصقها بالمتكلين عامة والغزالي خاصة . . وما ذلك إلا لأنهم هم الذين ألبوا الخلفاء والجمهور على الفلسفة والفلاسفة في الإسلام . وذلك باظهارهم أن الفلسفة هي نقيضة الشريعة « . . . من تمنطق

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٨ .

(٢) وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة ، وقوم إلى ثلب الشريعة ، وقوم إلى الجمع بينهما . . (الفصل، ص ٤٨) .

شهراً ، فقد تزندق دهراً ». وبذلك يكون قد أعاد ولو نظرياً للفلسفة اعتبارها في أجواء العالم الإسلامي .

وبعد أن حاولنا أن نضع على قدر المستطاع حدوداً فاصلة بين ما ينبغي تأويله وما لا ينبغي تأويله ، وبعد أن كشفنا عن رأي ابن رشد حول قضية الإجماع نرى ضرورة أن نعرض . . .

لمن يحق التأويل واين ينبغي أن نضع التأويلات .

قلنا أن الناس في الشريعة ثلاثة أصناف :

١ ـ صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب . وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .

٢ ـ الجدليون بالطبع والعادة ، وهم من أهل التأويل الجدلي .

٣ ـ البرهانيون ، وهم أصحاب التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة .

ويضيف ابن رشد ، « . . . وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة ، افضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلى الكفر ».

والعلة في ذلك ، أن الغاية من التأويل هو إبطال الظاهر وإثبات المؤول وإذا فسد الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، ولم يتمكن من فهم المؤول، فيصبح عندئذ بلا ظاهر ولا باطن ، ويلتجىء إلى الكفر ، إذا كان في مبادىء الشرع[1] .

ولذلك كان ابن رشد حريصاً على أن تبقى التأويلات خاصة بالعلماء ، وأن لا يصرح للجمهور بها . وإذا أول الراسخون في العلم وأصابوا فلهم

---

(١) المرجع نفسه ، ص٥٢ .

أجران ، وإذا اخطاؤا فلهم أجر واحد ، أما غير الراسخين في العلم فليس لهم حق التأويل بتاتاً . كما وأن الجاهل بالطب ليس له حق التطبيب بتاتاً . وإذا أول هؤلاء فيكونون قد أتوا باثم واصبحوا كافرين . وقد يظن البعض أن المتكلمين ممن تأويلاتهم ترقى إلى البرهان ، فيجيبه أبو الوليد بأن أدلتهم جدلية لا تتفق مع الجمهور ولا مع الفلاسفة ، وهذا مبين عند الأشاعرة الذين انكروا كثيراً من الضروريات مثل « . . . ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ». ثم صرحوا باسرار التأويل إلى الجمهور وزرعوا الفتنة والشقاق بين المسلمين وياليتهم اعتمدوا الطرق الثلاث المثبتة في القرآن والتي من اخص خواصها أنها « أولاً » تؤدي إلى التصديق والاقناع و« ثانياً » أنها تقبل النصرة بذاتها و « الثالثة » أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق[1] .

وهكذا يتضح لنا في ختام هذا البحث أن ابن رشد استخدم مسألة التأويل لتحقيق غرضين : (الأول) للتوفيق بين الشريعة والحكمة و (الثاني) لتحديد مسؤولية النزاع والشقاق التي دبت بين المسلمين ، وبالطبع كان قد علق باذهان الخلفاء والجمهور بأن مسؤلية ذلك تقع على الفلاسفة . . . فأثبت ابن رشد بالبرهان وعن طريق مسألة التأويل أن المسؤولية تقع على المتكلمين عامة وعلى الأشاعرة خاصة ، لأسباب ذكرت فيما قبل .

ـ وحدة الحقيقة :

لقد تبين لنا من العرض والتحليل لمفهوم الشريعة عند ابن رشد ، أن الموضوع الأول والأهم هو معرفة الحق ـ كحق ـ وان الدين يطلب هذا الحق ، والفلسفة بدورها تبحث عن هذا الحق . والحق هذا عند رجال الدين هو الله سبحانه وتعالى . واصطلح الفلاسفة على تسمية البحث عن الحق : (فلسفة). ولقد انهى ابى رشد التعارض لمفهومي الدين والفلسفة بفهم عميق لمعطيات الدين ولمعطيات الفلسفة . ثم بفهم اعمق لطبيعة الناس وتكوينهم

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٧ .

البيولوجي حيث يقسمون إلى طبقتين متمايزتين هما « الجمهور الغالب والعلماء، وبين هؤلاء وأولئك فئة تسعى إلى الحقيقة ولكنها لم تصل ، وقد رأينا كيف نظر ابن رشد إلى العقول البشرية المتفاوتة . وعلى هذا الأساس بنى تصنيفه للناس إلى ثلاثة اصناف : برهانيون وجدليون وخطابيون . . . أي فلاسفة ومتكلمون وجمهور . وهذا التفاوت بين الناس هو الذي من أجله تكلم الوحي كلاماً مجازياً له باطن وظاهر . الظاهر فرض الجمهور والباطن فرض الخاصة . ولكنه لا يتنافى من حيث النتيجة مع ظاهر الشرع بل على العكس تماماً أن النتيجة واحدة . ولكن الطريق المؤدي إليها مختلف باختلاف مراتب الناس . . . فالراسخون في العلم ، وهم أصحاب الفطر الفائقة يدركون الحق عن طريق البرهان . والطريقة البرهانية هي الحق ، وحيث أن الجمهور الغالب غير قادر من حيث فطرته وقلة ذكائه عن سلوك هذا الطريق . اعني البرهان لبلوغ النتيجة . لذلك سلك طريقاً آخر يتناسب مع عقليته ، وهذه الطريق حقيقية إنما تؤدي إلى نفس النتيجة وذلك لأن النتائج واحدة متفق عليها من قبل الفلاسفة ورجال الدين ، والإختلاف بالطرق . وبهذا تمكن ابن رشد من التقريب بين معطيات العقل ومعطيات الوحي والقضاء على فكرة وجود الحقيقيتين ، بل يقرر ابن رشد أن باطن الشرع يتفق والفلسفة لأن كليهما حق والحق لا يضاد الحق بل يشهد له ويوافقه ، ويؤكد ابن رشد هذا المعنى لأن الصيغة واحدة من الناحية المنطقية وخاصة بالنسبة إلى وجود الله لأنه هناك دليل واحد على وجود الله وأما البراهين الثانية من خطابية تؤدي إلى نتيجة واحدة .

ولقد ختم ابن رشد بحثه في تقريب الصلة بين الدين والفلسفة ، وكأنه الشارع المؤمن الذي يتمزق الماً ، ويذوب حزناً لما حل بالشريعة : « . . . من الأهواء الفاسدة ». والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم (يعني النفس). وبخاصة ما عرض لها من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة ، فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو ، اعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة . . . وهما المصطحبتان بالطبع ، والمتحابتان بالجوهر والغزيرة ، وقد آذاها أيضاً كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون

انفسهم إليها ، وهي الفرق الموجودة فيها »[1] .

وبالاستنتاج نقول أن أبا الـوليد بتصـديه لحـل الأشكاليـة الأساسيـة التي اصطدمت بها الفلسفة العربية الإسلامية عبر تاريخها الطويل . تمكن من تحقيق منجزات هامة : أولها تأكيده على أن الحقيقـة واحدة وأن إدراكهـا يختلف بين العلمـاء والجمهور وهـذا الإختلاف في إدراكهـا والوعي بهـا يـرجـع فقط إلى المستـوى المعرفي للشخص لا لشيء آخـر . وثانيهمـا أنـه استـطاع أن ينتـزع المشروعية للفلسفة من الدين ، والمشـروعية للدين من الفلسفـة ، ثم البرهنـة على انهما يتكاملان .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٨ .

تهافت التهافت

الواقع أنه لا يمكن فهم كتاب : « تهافت التهافت » لأبن رشد ، إلا على ضوء فهمنا لكتـاب : « تهافت الفـلاسفة » للغـزالي وذلك لأن هـذين الكتابين يمثلان جوهر الصراع الذي دار بين الفلاسفة من جهة وعلماء الكلام من جهـة أخرى . فكتاب : « تهافت الفلاسفة » ألفه الغزالي للرد على الفلاسفة القدماء ولكشف التناقض في أقوالهم ودحض حججهم في المسائل الإلهية والطبيعية من غير أن يتفرغ لأثبات مذهب دون آخر ، لأنه لم يقصد في كتابه إلا : « . . . تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه ادلتهم بما يبين تهـافتهم « ولعله من المفيد أن نشير إلى ما اثبتناه سابقاً في أن الغزالي حصر مجموع مـا غلطوا فيه بعشـرين أصـلًا : « . . . يجب تكفيرهم في ثـلاثة منهـا ، وتبديعهم في سبعـة عشـر ، ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل الـ شرين صنفنا كتاب التهافت ».

ولا شك أن هذا الكتاب كان له أثره الـواضح في نتيجـة هذا الصـراع . فبعد أن كان الجمهـور يثق بالفـلاسفة ويعجب بهم ، انقلب ضدهم. ينابذهـم ويحاربهم ويحرق كتبهم مما اضطر بعض الخلفاء والأمراء أن يماشوا الجمهور والفقهاء في ثورتهم ضد الفلسفة والفلاسفة .

هـذا الواقع الجديد فرض على كل من يريد أن يشتغل في الفـلسفـة أن يأمن غضب الجمهور والحكام على السـواء وذلك لا يتم إلا بـإثبـات حقيقتين أساسيتين : الأولى ، أن الصلة ما بين الفلسفة والدين ليست صلة تعـارض بل

صلة اتفاق . والثانية ، وهي لازمة للأولى أن كل اعتراضات الغزالي على الفلاسفة في كتاب تهافت الفلاسفة ليست برهانية ولا يقينية . ولإثبات الحقيقة الأولى الف ابن رشد كتاب : « فصل المقال » كما رأينا . ولإثبات الثانية صنف كتاب : « تهافت التهافت ». وليس أدل على ذلك من قوله : « إن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب تهافت الفلاسفة في التصديق والإقناع ، وقصور اكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان »[1] .

ويتضح من هذا النص أن كتاب : « تهافت التهافت » هو رد مباشر على كتاب « تهافت الفلاسفة » وبيان ، أن أكثر ما جاء به لا يرتفع إلى مرتبة اليقين والبرهان ، بل كلها معارضات سفسطائية .

ويتبع ابن رشد في كتابه هذا ، نصوص الغزالي خطوة خطوة فيدحض اقواله على التوالي ، ويذهب في بعض الأحيان إلى الاستشهاد بكتب أخرى من كتب الغزالي نفسه مبيناً له أنه يوقع نفسه في تناقض فاضح ، وسوف نعرض فيما يلي بالدراسة والتحليل لردود ابن رشد على المسائل الثلاث التي يعتمدها المنهج وهي : قدم العالم ، السببية ، وروحانية النفس .

قدم العالم

لقد تبين لنا من دراسة كتاب : « تهافت الفلاسفة »، ان العالم قديم في رأي الفلاسفة . ودعموا رأيهم بأدلة كثيرة تثبت ذلك . ثم تناول الغزالي هذه الأدلة واعترض عليها باعتراضات اشرنا إليها بالتفصيل فيما سبق . ولقد تصدى ابن رشد لأعتراضات الغزالي بالنقد والرد ، وسنكتفي الآن بعرض ردود ابن رشد ، راجين من الطلاب مراجعة اعتراضات الغزالي ، لأن ذلك من شأنه المساعدة على إدراك الغرض .

---

(١) ابن رشد ، محمد ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤ ، جـ ١ ص ٥٥ .

الدليل الأول :

رد ابن رشد على الوجه الأول . سجل أبو الوليد مآخذه على هذا الأعتراض بالأمور التالية :

أولاً : أن الغزالي خلط بين الإرادة والفعل عند الفاعل ، فالإرادة ليست الفعل بل هي سبب الفعل .

ثانياً : هو أن الغزالي فصل ما بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم ، وهذا غير جائز بل الإرادة تقترن بالفعل . لذا فقوله (أي الغزالي) إن الله خلق العالم بإرادة قديمة ممكن ، ولكنه (أي الغزالي) لم يعترف بالفعل الأزلي المقرون بالإرادة وهذا غير ممكن . لأن القول بالإرادة القديمة يقضي القول بالفعل القديم مما يوجب القول بقدم العالم .

أما القول بأن العالم يحدث بالإرادة القديمة ، فيلزم عنه : « . . . بأن هنالك حالة متجددة أو نسبة لم تكن ، وذلك ضرورة اما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما »[1] .

أما بشأن حركة دوران الأفلاك واختلاف نسبتها بين فلك وآخر ، وشفع ووتر فيرى أبو الوليد أن هذا يحصل في الحركات التي لها مبدأ ولها نهاية . أما في الحركات التي لا مبدأ لها ولا نهاية ، فلا يمكن أن يكون بينها نسبة أو لها انقضاء لأن الفلاسفة يعتقدون أن ما لا نهاية له لا بداية لها[2] .

رد ابن رشد على الوجه الثاني : يرى أبن رشد أن أبا حامد لم يدرك حقيقة مذهب ارسطو بصدد هذا الموضوع ، اعني ضرورة القول بصدور حادث من قديم . إن ما قاله ارسطو هو وجود محرك لا يتحرك (الله) يحرك الحوادث

---

(١) المرجع نفسه ، جـ ١ ، ص ٦٤ .

(٢) المرجع نفسه ، جـ ١ ، ص ٧٧ و ٨٥ .

بواسطة خاصة الجذب من غير أن يتحرك . ثم وجود محرك أزلي يتحرك تصدر عنه جميع المحركات الجزئية مباشرة ، وأخيراً وجود الحوادث أما المحرك الأول ، فليس هو سبباً للحوادث بما هي حادثة ، بل بما هي قديمة بالجنس . والأكثر من ذلك فهو خارج عن سلسلة الحوادث ، لذا فهو ليس مصدراً لجواهرها وهي « أزلية »، بل هو مصدر لحركاتها الجزئية عن طريق المحرك الذي يتحرك والأفلاطونية المحدثة ترى أن الحوادث تصدر عن الأول صدوراً ضرورياً أزلياً بواسطة الجواهر المفارقة وهي « أزلية ». . . ويخلص ابن رشد إلى القول بأن الفلاسفة يقولون بأزلية الحوادث مما يبطل ادعاء الغزالي بأن (الفلاسفة) يقرون بصدور حادث من قديم(١) .

الدليل الثاني :

رد ابن رشد على الدليل الثاني : أبو الوليد لا يعترف بصحة هذا الدليل لسببين : الأول ، لأنه مبنى على : « . . . مقايسة القديم (أي الله) إلى العالم « والثاني لأنه وضع الله والعالم في عداد جنس واحد . وهو يرى أن الله يباين العالم كل المباينة ، فالعالم موجود في زمان والله ليس من شأنه أن يكون في زمان . أما من حيث صلة الله بالعالم فهي صلة علة بمعلول . وإذا كان لا بد من فهم كيفية تقدم الله على العالم ، فهو « . . . تقدم الموجود الذي ليس هو بمتغير ، ولا في زمان على الموجود المتغير الذي في زمان ، وهو نوع آخر من التقدم . . . وإذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين (أي الله والعالم) لا أنهما معاً ولا أن أحدهما متقدم على الآخر ، ويوجه ابن رشد اللوم ألإلى ابن سينا واصحابه لقلة تحصليهم لمذهب القدماء(٢) .

أما بشأن المكان والزمان ، فالمكان عنده له وجود موضوعي محصل لا يجوز الزيادة فيه إلى ما لا نهاية . أما الزمان فوجوده وجود ذهني له جانب موضوعي هو الحركة ، لذا يمكن تصوره إلى ما لا نهاية(٣) .

---

(١) المرجع نفسه ، جـ ١ ، ص ١٢٤ و ١٢٥ .
(٢) المرجع نفسه ، جـ ١ ، ص ١٣٦ و ١٣٧ و ١٤٠ و ١٤١ .
(٣) المرجع نفسه ، جـ ١ ، ص ١٦١ و ١٦٢ .

ويرى أبو الوليد أن الصيغة الثانية لهذا الدليل ليست برهانية وذلك لأنها قائمة على مقدمات جدلية ، كالتسليم بمبدأ خلق العالم بعد أن لم يكن وهذا المبدأ لا يتفق مع المذهب الأرسطي الذي قال بازلية الجواهر ولا حتى مع الأفلاطونيين المحدثين الذين قالوا بالصدور الضروري لذا فافتراض الغزالي بأن الفلاسفة يقرون بهذا المبدأ غير صحيح(١) .

الدليلان الثالث والرابع :

رد ابن رشد على الدليلين الثالث والرابع : ـ يصرح ابن رشد بان الامكان أزلي ويحتاج إلى مادة أزلية . وليس أدل على ذلك من أن المعقولات الصادقة لا بد أن يقابلها شيء ما خارج النفس ، أما قول الغزالي بأن الممكن لا يحتاج إلى موضوع وإلا لاحتاج الممتنع إلى موضوع فهو قول واه ، وذلك لأن للممتنع أيضاً موضوع يقابله ، وهو : « . . . الموجود الذي يسند إليه كلا الإمكان أو نقيضه أي الإمتناع ». لأنه لو رفعنا موضوع الإمكان الذي ينتقل من حال الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل (وهو تعريف الممكن عند الفلاسفة) أرتفع الحدوث والتغير جملة . وذلك لأن الشيء الذي يمكن أن يعدم ليس نفي الوجود ، والشيء الذي يمكن أن يوجد ليس نفس العدم ، بل هو شيء ثالث قابل لهما فضلاً عن أن الوجود والعدم لا يتصفان بالتكون والتغير ، بل الحاصل لهما ، وهو ما يسمى عند الفلاسفة بالهيولي التي هي موضوع الكون والفساد فإذا تصورنا موجود تعرى من هذه الهيولي كان غير كائن ولا فاسد كالجواهر المفارقة(٢) .

ويتضح لنا مما سبق ، حقيقة موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم كما عرضها في كتاب : « تهافت التهافت »، وهي بالتأكيد تنحاز إلى القائلين بقدم العالم . لكن ابن رشد يفرق ما بين معنى القدم عند الدهريين الجاحدين للصانع وبين معنى القدم عند فلاسفة الإسلام المشائين المقرين بوجود الله القاهر على الأحداث الدائم للعالم . ولقد تميزت ردوده في كتاب تهافت التهافت بخاصة جعلته ينفرد عن الفلاسفة المشائين والمتكلمين معاً ، علماً بأنه

---

(١) المرجع نفسه ، جـ ١ ، ص ١٦٧ وما بعدها .

(٢) المرجع نفسه ، جـ ١ ، ص ١٨١ ، وما بعدها .

هب للدفاع عن الفلاسفة ضد الأشاعرة عامة والغزالي خاصة ؛ ومما يثبت ذلك قبوله للأدلة الصحيحة التي تقدَّم بها الغزالي خاصة في كتاب تهافت الفلاسفة . ورفض ما سواها أعني الغير صحيحة . ثم إقدامه على وضع أدلة جديدة يؤيد فيها الفلاسفة حول القضايا التي يتفق معهم فيها . أما القضايا التي يتعارض فيها مع الفلاسفة فلا يتردد لحظة بتوجيه اللوم إليهم واتهامهم بعدم فهم حقيقة مذاهب الفلاسفة القدماء .

وقبل نهاية هذا العرض نذكر بأن له موقف آخر من مسألة قدم العالم عرضناه في فصل المقال .

سببية المحسوسات

لقد رأينا ، فيما سبق ، كيف أبطل الغزالي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وذلك لسببين اساسيين ، أحدهما إثبات المعجزات والآخر إثبات أن لا فاعل سوى الله . ولست أرى حاجة لتكرار ما قلناه سابقاً عن اعتراض الغزالي على الفلاسفة في هذا الموضوع . لذا فمن أراد من الطلاب أن يطلع عليه فليرجع إلى كتاب : « تهافت الفلاسفة » . وسوف نقتصر في بحثنا هذا على دراسة رد ابن رشد على الغزالي حول هذه المسألة من خلال كتابي « مناهج الأدلة وتهافت التهافت » .

يبين ابن رشد في كتاب « مناهج الأدلة » الأسباب التي دفعت بالمتكلمين عامة ، وبالغزالي خاصة إلى الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركزها الله في الموجودات التي ههنا كما ركب فيها النفوس ، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا ـ أسباباً فاعلة غير الله وهيهات لا فاعل هنا إلا الله ، إذ كان مخترع الأسباب . وكونها اسباباً مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها . وأيضاً فإنهم خافوا أن يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية ، أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي(١) . ويرى ابن رشد أن الله تبارك وتعالى

---

(١) ابن رشد ، محمد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق محمود قاسم ، ط ٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٤ ص ٢٠٣ .

أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجسام السماوية ، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات ، وهي النفوس والقوى الطبيعية حيث يحفظ بذلك وجود الموجودات[1] . وكل الموجودات الحادثة قسمان : - جواهر واعراض . أما الجواهر فلا يخترعها إلا الله ، وأما الأعراض فتتولد من الأسباب الطبيعية المقرنة بالجواهر ، مثال ذلك أن المنيّ لا يولد إلا الحرارة . أما الجنين فيخلقه الله ، كذلك الزارع يفلح الأرض ويصلحها لتلقي البذار ، أما خالق السنبلة فالله : « . . . فاقتصر فعل الموجودات والأسباب الطبيعية إذن على توليد الأعراض دون الجواهر ، وبات الله منفرداً بالفعل الحقيقي الذي هو اختراع الجواهر . وهكذا نكون قد تأولنا الفعل على وجه لا يخل باستقلال الله بالفعل الحقيقي ، ولا يلزم معه مع ذلك رفع الأسباب والمسببات الطبيعية .

ولما كان الغزالي قد أرجع الإرتباط الضروري بين الأسباب والمسببات إلى حكم العادة ، لا إلى طبيعة العقل . فابن رشد يتساءل ماذا يقصدون بالعادة : « . . . انها عادة الفاعل ، أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات » ، ولكنها معاني تؤدي إلى إبطال الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات . لذا فهو يرى أن هذا الإرتباط ناجم عن طبيعة العقل الذي يحكم بضرورة هذا الارتباط إذ « . . العقل ليس شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها » . فتكون حال من رفع الأسباب كحال من رفع العقل وأنكر المعرفة أصلاً . لأن من الأسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود إلا بمعرفته ، هي الأسباب الذاتية ، ومن المعروف بنفسه ، عند ابن رشد أن « . . . الأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء واسماؤها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً أي لاستوى الوجود والعدم واستحالة المعرفة أصلاً[2] ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن إنكار الإرتباط الضروري

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٠٤ ، وانظر تهافت التهافت ، ص ٧٨٦ .

(٢) ابن رشد ، تهافت التهافت ، مرجع سابق ، ص ٧٨٢ وما بعدها .

بين الأسباب والمسببات يبطل القول بالحكمة الإلهية أيضاً . يشير إلى ذلك ابن رشد في كتاب « مناهج الأدلة »، بقوله : « ... فكما أن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية ، أولم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم ، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقولهم (أي الأشاعرة) أن الله أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات إلا بإذنه ، قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها[1] .

أما فيما يختص بالمعجزات فيرى ابن رشد أنها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية .

ولما كانت طبيعة العقل تقضي بالاقتران بين الحوادث الطبيعية ، كما مر فإن المعجزات من حيث هي أمور فوق مستوى العقل الإنساني ، لذا فمن الواجب الأخذ بها عمن وضعها مع جهل اسبابها ، وخاصة لكونها ضرورية لوجود الإنسان من حيث هو إنسان عالم[2] ، وابن رشد كعادته قسمها إلى نوعين : براني (المشي على الماء) وجعله خاص بالجمهور ، وجواني وشرطه أن يكون من صلب الرسالة وهو خاص بالجمهور والعلماء وخلاصة القول : « ... إن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية »[3] .

روحانية النفس

لقد تبين لنا ، ونحن نحاول التعرف على موقف الغزالي من روحانية النفس في كتاب : « تهافت الفلاسفة ، أن أبا حامد يعتقد بروحانية النفس شأن

(١) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، مرجع سابق ، ص ١٩٩ .
(٢) ابن رشد ، تهافت التهافت ، مرجع سابق ، ص ٧٩١ و ٧٩٢ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٧٨١ .

الفلاسفة إلا أنه يختلف معهم حول الطريق التي تثبت ذلك ، فالفلاسفة يسلكون طريق العقل للبرهنة على روحانيتها في حين أن أبا حامد يرى أن ذلك من اختصاص الشرع . . مما جعله يتناول أدلة الفلاسفة بالتنفيد والتفريع والنقد لكي يثبت عدم صحتها . ولقد استاء ابن رشد من هذا الموقف ، وعمل من جانبه على نقد أدلة الغزالي وبيان تهافتها وسوف نقتصر فيما يلي على دراسة ردود ابن رشد على الأدلة : ـ أدراك الكليات ، والإدراك بدون آلة ، واستمرار النفس وتبدل البدن .

١ ـ إدراك الكليات :

يتهم ابن رشد الغزالي بأنه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه الصحيح وذلك أن الرجل (أي ابن سينا) إنما أثبت أن المعقولات لو كانت حالة في جسم قابل للقسمة ، لأنقسمت بانقسامه وأصبحت مادية تقبل (الزيادة والنقصان) وهذا ما لا ينطبق على المعقولات الكلية ، فإذن لا يمكن أن تحل المعقولات في جسم[1]. أما ما يقوله الغزالي عن أن القوة الواهمة تدرك عداوة الذئب مع أنها قوة جسمانية ، فيصفه أبو الوليد بأنه قول خاطىء ، وذلك لأن إدراك الواهمة مشوب بالصور الحسية في حين أن الإدراك العقلي مجرد عن المحسوس . ويرد أن رشد على ما زعمه الغزالي من إنه يقال أن للإنسان عالم كما يقال له مبصر ، وسامع ، وذائق ، بقوله أن الأبصار والسمع والذوق تحصل باعضاء خاصة ولها مواضع محددة في الدماغ في حين أنه لم يكن للعلم عضو يخصه ولا موضعاً خاصاً ، لذا فلا يمكن القول بأن جزءاً من الجسم يكون عالماً دون سائر الأجزاء[2] .

٢ ـ الإدراك بدون آلة :

يمكن حصر اعتراض الغزالي على هذا الدليل ورد ابن رشد على هذا الاعتراض بالنواحي التالية : الأبصار يدرك ذاته . استقراء الفلاسفة ناقص لأنهم

(١) المرجع نفسه ، ص ٨٢٦ و ٨٢٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٨٣٥ .

« . . . أنطلقوا من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل ». ولعل العقل حاسة أخرى تدرك محلها .

ويصف ابن رشد قول الغزالي بأن البصر يدرك ذاته بالسفسطة والشعوذة، وذلك « . . . إن الإدراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل ، وهو المدرك والمدرك ويستحيل أن يكون الحس فاعلاً ومنفعلاً من جهة واحدة ، فإذا وجد فاعلاً ومنفعلاً فمن جهتين ، أعني أن الفعل يوجد له من جهة الصورة والإنفعال من قبل » الهيولي فكل مركب لا يعقل ذاته لأن ذاته تكون غير الذي به يعقل ، لأنه يعقل بجزء من ذاته ، ولأن العقل هو المعقول ، فلو عقل المركب ذاته ، لعاد بسيطاً »[1] .

أما فيما يتعلق بقول الغزالي من أن استقراء الفلاسفة ناقص كالذي استقرأ الحيوانات وحكم بأنها كلها تحرك فكها الأسفل ولم ينتبه إلى التمساح الذي يحرك فكه الأعلى ، قول فيه مغالطة لأن استقراء الحيوانات ناقص لأنه لم يشمل جميع الحيوانات . . . بينما الفلاسفة استقراؤهم مستوفي لأنهم شملوا باستقرائهم الحواس الخمس كلها .[2] .

ويؤيد ابن رشد ابن سينا فيما ذهب إليه من أن العقل إذا أدرك معقولاً قوياً وعاد وأدرك بعقبه ما دونه كان أدراكه له أسهل . وهذا بعكس القوى الجسمية المدركة التي تتأثر عن مدركاتها تأثيراً يضعف به إدراكها . . . وهذا يدل على أن إدراك العقل ليس بجسم[3] .

أما بشأن اعتراض الغزالي على قول الفلاسفة ، إن قوى البدن كلها تضعف عند الأربعين بعكس القوة العقلية التي تقوى . فيرد عليه ابن رشد بقوله « . . . إذا كان موضوع القوى المدركة واحد هو الحار الغريزي . ففي حال نقصانه ينقص العقل كبقية القوى ويشيخ . أما إذا : « . . . توهم أن

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٨٣٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٨٤٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٨٤٨ و ٨٤٩ .

الموضوعات مختلفة للعقل والحواس ، وليس يلزم أن تستوى اعمارها »[1] .

٣ ـ استمرار النفس وتبدل البدن :

رد ابن رشد على هذا الدليل بقوله : « . . . هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس ، إنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهراً باقياً من الولادة إلى الموت ، وأن الأشياء ليست في سيلان ، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء ، فنفوا المعرفة ، واعتراض ابي حامد على هذا الدليل صحيح »[2] .

نظرة عامة حول آراء ابن رشد

يتبين لنا من كل ما تقدم أن موقف ابن رشد في كتاب فصل المقال ، يختلف عن موقفه في كتاب « تهافت التهافت » . ففي الموقف الأول ، موقف كلامي دافع به عن قضايا فلسفية ، بصرف النظر عن معتقده الشخصي ، وذلك بغية إعادة اعتبار الفلسفة ، ولو نظرياً ، إلى أجواء العالم الإسلامي الرافض لها . وفي الثاني موقفه ، موقف الفيلسوف المحض المجادل الذي يقرع الحجة بالحجة لا غير . ولقد اتضح لنا هذا الموقف من خلال دراستنا لردوده على اعتراضات الغزالي حول المسائل الثلاث التي سبق ذكرها ، والتي وصفها بقوله : بأنها « . . . كلها معارضات سفسطائية » .

وخلاصة رأيه في مسألة السببية أن الرابطة ضرورية ، بين الأسباب والمسببات والضرورة مصدرها طبيعة العقل بالذات والحكمة الإلّهية .

ويصرح بصورة علنية أنه من الواجب أن يكون في العالم ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد اتقن ولا اتم منه لأن القول بالجواز (يقصد عند الأشاعرة) يدل على نفي الصانع ، والقول بعدم وجود نظام وترتيب لا يدل أن للموجودات فاعلاً ومريداً ، بل يدل على أنها وجدت اتفاقاً .

أما موقفه من مسألة روحانية النفس ، نراه يعترف في رده على اعتراضات

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٨٥٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٨٥٤ .

الغـزالي بأن علم النفس علم غـامض ، ولكنه في نفس الـوقت علم شريف لا يدرك بصناعة الجدل ، ونـلاحظ أن أكثر ردوده جـاءت مؤيدة للفـلاسفة وعلى الأخص لأبن سينا باستثناء رده على الدليل الثالث .

وأخيراً ، لا بد من الإشارة إلى أن أثر أبن رشد امتد إلى الغرب اللاتيني حيث أصبح له تلامذة عرفوا « بالرشديين. . . »، ولقد اختلفت التفسيرات حول موقفه الحقيقي من نـظرية : ـ « . . . الحقيقتين » ومن نـظرية « . . . العقـل الكلي » حتى بات اتباعه يخشون اتهام الناس لهم بالإلحاد .

موضوعات للمعالجة خاصة : (فلسفة ابن رشد)

الموضوع الأول :

قال ابن رشد في كتاب « فصل المقال » :

« فبيّن أنه إن كان لم يتقـدّم أحد ممّن قبلنـا بفحص عن القياس العقلي وأنـواعه ، أنـه يجب علينا أن نبتـدىء بالفحص عنـه وأن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة ، وأعني بغيـر المشارك من نـظر في هذه الأشيـاء من القـدمـاء قبـل ملّة الإسلام . . . فقد ينبغي أن نضـرب بأيـدينا إلى كتبهم فننـظر في ما قـالوه من ذلك ، فإن كان صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه . . . وليس يلزم من أنه إن غوى غاوٍ بالنظر فيها (كتب القدماء) وزلّ زالٌ ، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قِبَلها هو شيء لحقها بالعَرَض لا بالذات ، وليس يجب في ما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يُترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعـرض . . . إن طباع النـاس متفاضلة بـالتصديق : فمنهم من يصدّق بالبرهان ، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدّق بالأقاويـل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويـل البرهـانية . . . والسبب في ورود الشـرع فيه الـظاهـر والبـاطن هـو اختـلاف فِـطَر النـاس وتبـاين قـرائحهم في التصديق » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص (ثماني علامات) .
ب ـ وجود ظاهر وباطن في الشرع يستدعي ، في رأي ابن رشد ، التأويل : ما التأويل ؟ وما أصناف الناس بالنسبة إليه ؟ (أربع علامات) .
جـ ـ أوضح رأي ابن رشد في الإجماع وفي مسألة علم الله (أربع علامات) .
د ـ كتاب « فصل المقال » محاولة لتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . ما رأيك في هذه المحاولة ؟ (أربع علامات) .

الموضوع الثاني :

قال ابن رشد في مستهل كتابه « فصل المقال » :

« إن الغرض من هذا القول أن نفحص ، على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مُباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به إما على جهة الندب ، وإما على جهة الوجوب .

فنقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها . وإنّه كلما كانت المعرفة بصفتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد نَدَب إلى اعتبار الموجودات ، حثّ على ذلك .

وإذ تقرّر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (سبع علامات) .
ب ـ كيف أثبت ابن رشد ضرورة الأخذ عن الأقدمين . (سبع علامات) .
جـ ـ هل تتفق نتائج البرهان العقلي مع ظاهر الشرع بصورة دائمة ؟ وما الموقف الواجب اتخاذه في حال الاختلاف ؟ (ست علامات) .

الموضوع الثالث :

قال ابن رشد في كتابه « فصل المقال » :

« ولهذا يجب أن لا تُثبت التأويلات إلاَّ في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلاَّ من هو من أهل البرهان . وأما إذا أُثبتت في غير كتب البرهان واستُعمل فيها الطرق الشعريّة والخطابيّة أو الجدليّة ، كما يصنعه أبو حامد ، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة ، وإن كان الرجل إنما قصد خيراً ، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ، ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم . وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة ، وقوم إلى ثلب الشريعة ، وقوم إلى الجمع بينهما . ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه[٣] . والدليل أنه رام بذلك تنبيه الفِطَر ، أنه لم يلزم مذهباً في كتبه ، بل هو مع الأشعرية أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .

ب ـ كيف أثبت ابن رشد ضرورة النظر العقلي في الشرع وضرورة الأخذ عن القدماء . (ثماني علامات) .

جـ ـ أوضح رأي ابن رشد في مسألتي قدَم العالم وعِلم اللَّهَ كما أوردهما في كتابه « فصل المقال » . (ست علامات) .

ابن خلدون

حيـاتـه :

ولـد أبو زيـد عبد الـرحمن بن خلدون بتونس في رمضـان عام ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م) ودرس الأدب والدين على يد والده . ثم توسع في الأدب والمنطق والفلسفة . ويقال إنه التحق صغيراً بـأمير تـونس أبي إسحـق الحفصي ، فعيَّنه كاتباً للعلاّمة ، ولكن طمـوحه أبى عليـه أن يرضى بهـذا المركـز ، فذهب إلى مـراكش وأقدم على سلطانهـا أبي عثمان المـريني . وعمـل أمين سـره ، عـام ١٣٥٦ م ، ولكنه ما لبث أن خانه ، فوضع في السجن ، إلى أن أطلق سراحه الوزير حسن بن عمر ، ولم يطل الوقت حتى تآمـر عليه . واستمـر ابن خلدون على هذه الحال يتفق مع سلطان ثم ينقلب عليه إلى أن اتصل ببني الأحمر في غرناطة الأندلس . واستقر مدة في بلاط ملكها ابن الأحمر ، لكن هذا الاستقرار لم يدم ، ممَّا دفع بابن خلدون إلى الاعتزال في قلعة سلامة . وهناك شرع في تأليف كتابه المشهور بالمقدمة أو « كتاب العبر وديوان المبتـدأ والخبر في أيـام العـرب والعجم والبربـر ومن عاصـرهم من ذوي السلطان الأكبر » . ويبـدو أن حاجته إلى التعرف على بعض الأمور التي من شأنها أن تشكل مادة غنية للكتابة هي التي كانت وراء عودته إلى تونس .

وأخيراً عزم ابن خلدون على الحج ، وعندمـا وصل إلى مصـر في عام ١٣٨٢ م ، اشتغل في التدريس بجامع الأزهـر ، ثم عرض عليـه القضاء على المـذهب المالكي وقبله ، واستمـر في هـذه الـوظيفـة مـدة قصيـرة حتى عـام

٧٨٩ هـ . حيث ذهب لأداء فريضة الحج ، ورجع بعد ذلك إلى مصر حيث تولى القضاء في فترات متقطعة وكان يشتغل بالتدريس في حال صرفه عن القضاء . وعندما قام الملك ناصر بزيارة دمشق ليفاوض تيمورلنك الذي احتلَّ سوريا رافقه في هذه الزيارة ابن خلدون . وفجأة عاد الملك ناصر إلى مصر للقضاء على مؤامرة قامت ضده ، وبقي ابن خلدون في سوريا حيث اتصل بتيمورلنك وألقى خطبة بين يديه ، مما أثار إعجابه وأراد ضمه إلى مجلسه فاعتذر ابن خلدون وعاد إلى مصر حيث تولى القضاء حتى مات سنة ١٤٠٦ م .

* آثاره :

لقد اتفق معظم الذين درسوا ابن خلدون على أنه ألَّف مؤلفات كثيرة في مجالات مختلفة معظمها لا يزال في عالم الضياع . إلَّا أن كتابه المعروف بـ « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر » يبقى دلالة حية على أصالة ابن خلدون في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع . ويشتمل هذا الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب . إلَّا أن ما يهمنا توضيحه هو المقدمة التي يفرضها المنهج .

* مقدمة ابن خلدون :

لا بدَّ من التنويه (أولاً) بأن مقدمة ابن خلدون تتألف بالواقع من مقدمة وثلاثة كتب . أما المقدمة فيتحدث فيها ابن خلدون في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع بمغالط المؤرخين ، ثم ينتقل إلى الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب . ويشتمل هذا الكتاب على :

- تمهيد يتعرض فيه للتاريخ مرة أخرى ثم يتبعه بستة فصول هي :

الأول : في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض .

الثاني : في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية .

الثالث : في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية .

الرابع : في العمران الحضري والبلدان والأمصار .

الخامس : في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه .

السادس : في العلوم واكتسابها وتعلمها .

لكي نتمكن من فهم طريقة ابن خلدون في التاريخ والتحولات التي طرأت على موضوعه ، والالتزامات التي ألزم المؤرخين بها ، علينا أن نعطي فكرة بسيطة عن حقيقة « التاريخ » قبل ابن خلدون وعن الطريقة التي كانت معتبرة في التاريخ ، حتى يرتكز بحثنا على أساس منطقي واضح . ولكن قبل هذا وذاك لا بدَّ من التوقف عند أهمية فن التاريخ وفوائده .

في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه

نظر ابن خلدون في كتب المؤرخين باحثاً ومحققاً فيها ، وتوصل بنتيجة البحث إلى اكتشاف ثلاث حقائق :

الأولى : إعْلَمْ أن فن التأريخ فنٌّ عزيز المذهب ، جمٌّ الفوائد ، شريف الغاية ، إذْ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياساتهم . حتى تتمَّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا . . فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق[1] .

الثانية : إن للتاريخ ظاهر وباطن . في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأولى ، تنمو فيها الأقوال . . . وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق[2] .

الثالثة : إن المؤرخين نوعان ، قلة وهم الفحول لا يتجاوزون عدد الأنامل ، استوعبوا الأخبار وفهموها وأودعوها في مؤلفاتهم . وكثرة ، وهم

---

(١) ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣ وما بعدها .

المتطفلون الذين يصفهم بـأقصى النعوت (بلداء الـطبع والعقـل) أصبح فن التاريخ على أيديهم (واهياً ومختلطاً) وذلك لأنهم خلطوا هـذه المؤلفات بـالدسـائس من الأخبار البـاطلة ، ولفقوا الـروايات وزخرفوها وأضافوها إلى تلك المؤلفات . ثم توالى النقلة فيمـا بعد ونقلوها إلينا كما هي ، دون أن يستخدموا النقد والتحقيق فيها لرفض الترهات وتصفيتها من الشوائب .

ويتبين لنا من هذا العرض البسيط أن التاريخ القديم اقتصر بمعظمه على معالجة ظاهر التاريخ دون الغوص إلى باطنه ، أي على أخبار الأيـام والدول ، كما ظهر لنا أيضاً أن الطريقة المعتمدة لذلك كانت تقتصـر على النقل دون أي التفات إلى النقد والتحقق من صحة الأخبار .

بعد هذه الرؤية الواضحة لصورة التاريخ السائدة والمسيطرة على أذهـان الناس . عمد ابن خلدون إلى قلب هـذه الصورة وتصحيحهـا فحقيقة التـاريخ عنده « أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبـات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلـك العمران بـطبيعته من الأحـوال »[1] فابن خلدون « كمـا هو واضح من هذا النص ، يعتبر طبيعة العمران كجزء من الطبيعة العـامة ، ويعني ذلك أن الظواهـر الاجتماعيـة تخضع لمبـادىء وقوانين كـالظواهـر الطبيعيـة . وبالتالي على المؤرخ أن يتناول المجتمع كله بالدراسة والتحليل » ليكشف عن تلك القوانين .

ومـوضـوع التـاريـخ أيضـاً لـم يعـد ينحصـر بمـا حـدث من الفتـوحـات والحروب ، وما تـوالي من الدول والملوك ، في الأزمنـة الغابـرة ، بل أصبـح

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٥ .

يشمل كل ما حدث من التحول في الحياة الاجتماعية على اختلاف مظاهرها وفي المؤسسات الاجتماعية على اختلاف أنواعها . فالناحية الاقتصادية والناحية الثقافية ، أصبحتا تدخلان في نطاق موضوع التاريخ . فابن خلدون يتفوق بنظرته هذه على جميع المؤرخين الذين سبقوه ، لأنه نظر إلى التاريخ كعلم يستحق الدرس (لا رواية تدوين فقط) وأكد هذا المعنى « فون كريمر » ، بأن ابن خلدون « فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة ولحياة الملوك بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقلي والمادي » واعتبره مؤرخاً للحضارة ، ومؤرخاً متفلسفاً .

فإذا كان موضوع التاريخ عاماً وشاملاً كما بيناه ، وإذا كان ابن خلدون اهتم بظاهر التاريخ وغاص إلى باطنه محققاً ومعللاً . إذا كان ذلك كذلك يتوجب على المؤرخ أن لا يكتفي بمجرد النقل في التاريخ كما كان شأن السابقين عليه الذين وقعوا في الأخطاء . . . بل هو محتاج إلى معارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان به إلى الحق . فمعرفة قواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع[1] ، أصبحت ضرورة ملحه للمؤرخ لفهم الأخبار على حقيقتها ، هذا بشكل عام ، وبشكل خاص عليه ، أن يمارس حق النقد ، ويتم له ذلك بأمرين اثنين ، تمحيص الأخبار وتعليل الوقائع .

- تمحيص الأخبار ، لتمييز الحق من الباطل ، والصدق من الكذب فيها ، وللتأكد من مطابقتها للوقائع .
- تعليل الوقائع ، لمعرفة كيفية حدوثها ، وأسباب تزاحمها وتعاقبها .

إن من يهمل هذين الأمرين مكتفياً بنقل الأخبار من غير أن يهتم بتمحيصها ويسرد الوقائع من غير أن يستقصي عللها . لا يستحق أن يعتبر مؤرخاً بالمعنى الحقيقي للكلمة . ويؤكد مراراً (ابن خلدون) على أن المهمة الأساسية للمؤرخ أن يمحص الأخبار التي يقرأها في الكتب أو يسمعها من الرواة ، وأن ينتبه إلى أن طبيعة الخبر ، كخبر ، هي مناخ ملائم لاحتضان الكذب . فهناك

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٨ .

صلة قرابة وصداقة بين الاخبار والكذب « . . . فالغلط والوهم نسيب لـلأخبار وخليل »[1] و« . . . الكذب متطرق للخبر بطبيعته » .

فمهمة المؤرخ إذاً هي التمييز بين الصدق والكذب في الأخبار واجتناب الغلط والوهم . وهكذا تحول التاريخ مع ابن خلدون من رواية تدون إلى علم يدرس ويحلل. فبعـد أن كان المؤرخ يكتفي بمجـرد النقل ، أصبـح يمـارس التمحيص وبعد أن كان يسـرد الوقـائع أصبـح يعللها . وبعـد أن كان مـوضوع التاريخ يقتصر على عرض الحوادث السياسيـة واخبار الملوك ، أصبـح يشتمل المجتمع الإنساني كله .

وبالتمحيص والتعليل تمكن « ابن خلدون » ، بعد النظر في كتب التاريخ من اكتشاف الأخطاء وتعيين أسبابها .

أهـم الأسبـاب :

١ ـ التشيعات للآراء والمذاهب : « . . . إن النفس إذا كانت على الاعتدال في قبول الخبر ، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه . وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يـوافقها من الأخبـار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله »[٢] . يستدل من ذلـك أن ابن خلدون كشف عن مصدر هام من مصادر أغلاط المؤرخين فالمؤرخ الذي يطلع على خبر من الأخبار التي تتعلق برأي أو مذهب يؤيده أو ينتمي إليه ، تراه يقبل الخبر دون أن يخضعـه للنقد . أمـا إذا كان الخبـر عن رأي أو مذهب لا يتشيـع المؤرخ له ، تراه يميل ، عادة ، إلى تمحيصه ونقده . وما ذلك إلا ، لأن التشيع لرأي أو مذهب هو عبارة عن ستار يحجب رؤية الحقيقة .

٢ ـ الثقة بالناقلين : « . . . ومن الأسباب الداعية إلى الكذب في الاخبار الثقة

(١) المرجع نفسه ، ص ٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٥ وما بعدها تضمن عـرض لجميع أسباب مغالط المؤرخين .

بالناقلين . فقد يكون الراوي دساساً وكاذباً فيما يرويه . فإذا نقل المؤرخ عنه الخبر بدافع الثقة يكون قد تلقى الكذب ونقله إلى الآخرين على ما هو عليه ، دون قصد ، ولكي يتلافى المؤرخ مثل هذه الأخطاء عليه أن لا يقبل أي خبر مهما كان قائله، قبل أن يمحصه بطريقة علماء التفسير والحديث (التعديل والتجريح) أي عليه أن يتأكد من عدالة الراوي وأمانته في الخبر ، وسلامته من الكذب . ولا بد من الإشارة إلى أن القصد من عدل الخبر (أي قبله) وجرح الخبر (أي رفضه) .

٣ ـ ومن الأسباب أيضاً الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع . وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . فالمؤرخ يشترط فيه أن يكون على قدر من الوعي والفهم حتى إذا تلقى خبراً من الأخبار ، فسره تفسيراً حقيقياً ، وإلا فتفسيره له حسب ما يعتقد أو يظن هو مدخل من مداخل الخطأ .

٤ ـ توهم الصدق وهو كثير ، وإنما يجيء في الأكثر من الثقة بالناقلين . إن هذا السبب شائع ، ويرجع إلى نظرية تقول بمعرفة الحق بالرجال . لذلك فكل ما يصدر عن هؤلاء من الأخبار فهو حق مقدس يأخذه البعض دون تمحيص أو نقد وقد يكون خاطئاً . . . فينقلونه متوهمين صدقه .

٥ ـ الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع ، على غير الحق في نفسه . وهذا السبب يحدث عندما يلجأ بعض الناس إلى الخداع والتلبيس في بعض الأمور لأهداف خاصة ، فينقلها المؤرخون دون أن يكتشفوا ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فيقعون في الخطأ . وخاصة إذا كانوا يجهلون منهج تطبيق المبادىء العامة على الوقائع الجزئية .

٦ ـ ومن أسباب الخطأ في التاريخ ، ما يقوم به بعض المتملقين من نشر الأخبار الكاذبة ، بقصد التقرب إلى أصحاب التجلة والمراتب . إن هؤلاء المتملقين يحاولون التقرب إلى أصحاب الجاه والنفوذ ، بمدحهم والثناء

عليهم ، ويسعون إلى زيادة هذا التقرب بإشاعة ذكرهم بين الناس ، فيشيعون عنهم من الأقوال والأفعال ما يخالف الواقع مخالفة كبيرة .

٧ - ولعل أهم الأسباب جميعاً ، هو أن المؤرخين لم يحاولوا دراسة المجتمعات وما يسودها من قوانين . « قال ابن خلدون » : « . . . ومن الأسباب المقتضية له أيضاً ، وهي سابقة على جميع ما تقدم ، الجهل بطبائع الأحوال في العمران . فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض . . . وهذا ما وقع فيه (المسعودي) ، عندما روى عن « الاسكندر » أنه وضع نفسه داخل صندوق من الزجاج وغاص إلى أعماق البحر ورسم تماثيل لدواب البحر التي منعته من بناء الإسكندرية ، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان ، وعندما رأتها دواب البحر فرت منها[1] . . . وتم له بناء الإسكندرية . فهذا الخبر يدل دلالة واضحة قاطعة على أن المسعودي كان يجهل قوانين الطبيعة وبالتالي وقع في الخطأ . لأن من يعلم قوانين الطبيعة يرفض هذا الخبر جملة وتفصيلا ، لأنه يناقضها ، فالإنسان داخل صندوق الزجاج المقفل مصيره الهلاك بسبب نفاذ الهواء . وهناك أسباب أخرى ذكرها ابن خلدون في مواضع أخرى من مقدمته نذكرها بإيجاز ، منها :

٨ - إنه يشير إلى « نزعة المبالغة » عند الناس ، خلال نقل الاخبار « . . . ولا سيما في إحصاء الأعداد عن الأموال والعساكر ، إذا عرضت في الحكايات » . « قد نجد الكافة من أهل العصر ، إذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول التي لعهدهم أو قريباً منه وتفاوضوا قريباً في الاخبار عن جيوش المسلمين أو النصارى ، أو أخذوا في إحصاء أموال الجبايات وخراج

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٦ .

السلطان ونفقات المترفين وبضائع الأغنياء والموسرين ، توغلوا في العدد ، وتجاوزوا حدود العوائد وطاوعوا وساوس الأغراب . فإذا استكشف أصحاب الدواوين عن عساكرهم واستنبطت أحوال أهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم ، واستجليت عوائد المترفين في نفقاتهم لم تجد معشار ما يدعونه « . . . وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب ، وسهولة التجاوز على اللسان »[1] .

٩ ـ ومن أسباب الخطأ في فهم الاخبار ونقلها هو أن يقيس المؤرخ الذي ينقل الاخبار عن الأعصر الماضية بالاخبار الحاضرة قياساً مطلقاً دون أن ينتبه إلى تغير الأحوال بتغير الأزمان وبالتالي نجده يقع في مهواة من الغلط . ويعتقد ابن خلدون « . . . أن أحوال العالم والأمم لا تدوم على وتيرة واحدة » . لذا ، يتعين على المؤرخ أن يكون واعياً لما بين الماضي والحاضر من اتفاق واختلاف[2] .

وتجدر الإشارة إلى أن (ساطع الحصري) صنف هذه الأغلاط إلى قصدية ولا قصدية ، ثم وجد أن بعض الأغلاط قد تجتمع في خبر واحد .

ـ الأغلاط القصدية ، هي الاخبار الكاذبة التي يضعها ويلفقها ويشيعها الدساسون لترويج مذهب أو نشر دعوة أو تأمين منفعة . والوقائع المصطنعة التي يسعى المحتالون إلى التلبيس بها على الناس لأغراض مماثلة لذلك .

ـ الأغلاط اللاقصدية ، فهي الاخبار المخالفة للواقع ، وهي التي تحدث عندما ينقل (. . . أمين عن مخبر دساس ملفق ، لثقته به أو لعدم قدرته على تمحيص الأخبار ، أو لعدم معرفته لطبائع العمران)[3] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١١ و ١٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٨ و ٢٩ .

(٣) الحصري ، ساطع ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب العربي ـ بيروت طبعة موسعة ، بدون تاريخ ، ص ٢٧٣ .

حاجة المؤرخ إلى علم العمران

لقد تبين لابن خلدون ، بعد أن كشف عن الأسباب الحقيقية لمغالط المؤرخين . أن هذه الأخطاء ترجع في معظمها إلى أن هؤلاء لم يحاولوا دراسة المجتمعات وما يسودها من قوانين . والبعض القليل منها يخرج عن هذا النطاق ويرجع إلى أسباب ذكرناها فيما سبق . وتبين له أيضاً أنه بمقدار ما نستطيع (. . . رد الوقائع التاريخية إلى أسبابها ومن كشف قوانينها ، يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة) . بالإضافة إلى أنه جعل موضوع هذا العلم (الحوادث البشرية) . وان كل هذه المكتشفات والتغيرات المستجدة أصبحت تتطلب منهجاً جديداً ومحدداً يتوجب على المؤرخ أن يلتزمه في أبحاثه التاريخية حتى يتجنب الوقوع في الغلط والوهم .

ولقد اتفق (دي بور مع د. طه حسين) على أن أهم قاعدة في منهج البحث التاريخي عند ابن خلدون ، هي قاعدة السببية . أي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول . (أعني أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه في ظروف الحضارة المتشابهة ، تحدث وقائع متشابهة)[1] . وهناك التزام آخر أو قاعدة أخرى على المؤرخ أن يلتزم بها ، وهي الإحاطة بمعرفة الحاضر لكي يستند إليه في الحكم على الماضي لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء . ومع ذلك ينبغي أن ينتبه المؤرخ إلى أن المقايسة بينهما ليست مطلقة لأن « . . . من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار »[2] . لأن أحوال الأمم متغيرة وهذه إشارة واضحة إلى قانون التطور .

وباعتقادي أن ابن خلدون وضع هذه القواعد ليمهد لمسألة أساسية اعتبرها ضرورة من ضروريات المؤرخ والتأريخ . وذلك لأنها لازمة من لوازم موضوع علم التاريخ ، الذي أصبح يشمل الحياة الاجتماعية بكل ظواهرها

---

(١) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٤١٠ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٢٨ .

ومؤسساتها . والدليل على ذلك أنه اهتدى إلى هذه المسألة أو هذا (القانون كما يسميه (هو) ، أثناء البحث عن سبب أخطاء المؤرخين ، عندما وجد أن معظم هـذه الأخـطاء نجمت عن عـدم اهتمـامهم بـدراسـة المجتمعـات البشـريـة واستخلاص القوانين لها . لذلك قال : فالقانون (في تمييز الحق من الباطل في الأخبـار بالإمكـان والاستحـالـة ، أن ننـظر في الاجتمـاع البشـري الـذي هـو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه . وما يكون عارضاً لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك . كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار ، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه »[1] . ومعنى ذلك أنه يتعين على المؤرخ قبل البدء بتمحيص خبر من الأخبار أن ينظر إذا كان الخبر المذكور ممكناً في حد ذاته أو مستحيلاً . ولكي يتم له ذلك عليه أن يدرس المجتمع وما به من وقائـع اجتماعيـة دراسة علميـة تحليلية ، مع استخلاص ما تخضع له هذه الوقائع من قواعد وقوانين . فمعرفة المؤرخ (بطبائع العمران) أي بـالقوانين الاجتمـاعية هي التي تمكنـه بمعرفـة الخبر إذا كان ممكن الحدوث بحد ذاته أم لا ؟ فإذا تعارض الخبر مع القوانين الاجتماعية فمعنى ذلك أنه مستحيل الحدوث . أما إذا ظهر عدم تعارضه معها فمعنى ذلك أن مجال التحقق مفتوح . وهذا هو بالضبط معنى الإمكان الحقيقي عند ابن خلدون والذي يؤكد رأينا قوله : « . . . وليس مـرادنا الإمكـان العقلي المطلق ، فإن نطاقه أوسع شيء ، فلا يفرض حداً بين الواقعات ، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة للشيء » . ويتبين من هذا النص أن المقصود بـالإمكان ليس الإمكان العقلي المطلق بل هو الإمكان بحسب طبيعة الأشياء أو بالأحرى بحسب طبيعة العمران . وهذا الترابط بين الإمكان وبين طبيعة العمران ، أعني بين معرفة إمكانية حدوث الخبر أو استحالته وبين معرفة طبائع العمران، هو دليل قـاطع على حـاجة المؤرخ إلى علم العمـران ، ولقد أوضح ابن خلدون هـذا المعنى بقوله : « . . . إن تمحيص الخبر ، إنما هو بمعرفـة طبائـع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار ، وتميز صدقها من كذبها . وهو

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٧ و ٣٨ .

سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يرجع إلى تعديل الرواة ، حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع . وأما إذا كان مستحيلاً ، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح (ص ٣٧)[١] .

ويتبين لنا مما سبق عرضه الحقائق التالية :

الأولى : ان المؤرخ لكي يتجنب الوقوع في الخطأ ، يتوجب عليه دراسة المجتمع وما به من وقائع اجتماعية دراسة علمية تحليلية مع استخلاص ما تخضع له هذه الوقائع من قوانين . وبالتالي فعلم الاجتماع (العمران) أصبح متلازماً مع علم التاريخ . ولسنا نرى أن هذا موضع شك وخاصة إذا عرفنا أن ابن خلدون كان يهدف من إنشاء علم العمران إلى إصلاح التاريخ . . وقد أوجز حاجة المؤرخ إلى علم العمران حين قال : « . . . فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك »[٢] .

الثانية : اعتبر ابن خلدون الأولوية المطلقة في تمحيص الأخبار لقانون الإمكان والإستحالة . فبعد التأكد من أن الخبر ممكن الحدوث يمكن للمؤرخ العمل بطريقة التعديل أو التجريح . لأنه لا نفع من استخدامها إذا كان الخبر ممتنع الحدوث . ولقد تبين لابن خلدون وهو بصدد البحث في هذا المجال أعني تمحيص الأخبار ، أنه بالرغم من ضرورة الأخذ بطريقة (التعديل والتجريح) وهي التي يستخدمها علماء التفسير ونقلة الحديث ، للتأكد من اتصاف راوي الحديث بالعدالة والضبط أن هناك اختلافاً جوهرياً بين طريقة تمحيص الأخبار الشرعية ، وبين طريقة تمحيص الأخبار التاريخية ،

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

وذلك لأن الأخبار الشرعية هي تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها ، ويكفي حصول الظن بصدقها حتى يلتزم المرء بتنفيذها ، وهذا سبيله التعديل والتجريح ، أما الأخبار التاريخية فهي تقرر (واقعاً معيناً) ، وهي لهذا السبب عندما يراد النظر في صدقها وصحتها ، يلزم أن تتطابق مع الواقع التي تدل عليه . . وبالطبع هذا غير ممكن بطريق التعديل والتجريح . بل بقانون الإمكان والإستحالة[1] « . . . إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة » ويتضح رأيه أكثر بهذه القضية عندما يلجأ إلى الفصل (بين . . ما في الذهن) وبين (ما في الخارج) . فالأحكام الشرعية أحكام ذهنية ، العمل بها سبب في حدوث شيء في الخارج . لذا فصحته تتوقف على مدى مطابقته لها . أما الأحكام الخبرية لا تعتبر أحكاماً صحيحة ما لم « . . . تكن مطابقة لما في الخارج » .

يتضح لنا من كل ذلك أن طريقة التعديل والتجريح تكفي لتمحيص الأخبار الشرعية . أما تمحيص الأخبار العلمية فيكون بطريقة الإمكان والإستحالة « . . . فما دخل في نطاق الإمكان قبله (المؤرخ) وما خرج عنه (رفضه) » . واتضح لنا أيضاً أن ما يقصده ابن خلدون بالإمكان ليس هو الإمكان العقلي ، بل الإمكان بحسب طبيعة العمران . ولهذا السبب أصبح من الضروري على المؤرخ لكي يتجنب الوقوع في الخطأ أن يدرس علم العمران ، وهو علم مستقل له قواعده التي عرضناها آنفاً . وله مسائله وموضوعه الخاص به وهو دراسة العمران أو المجتمع البشري وما يعرض له من تطور وما يؤثر فيه من عوامل تؤدي إلى هذا التطور . ولقد ميز ابن خلدون موضوع علم العمران عن علمي الخطابة والسياسة المدنية . وحدد هدفه القريب والبعيد بكل دقة ووضوح فالهدف القريب هو دراسة الظواهر الاجتماعية

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٧ .

واستخلاص القوانين التي تتحكم بها . أما الهدف البعيد فهو إصلاح التاريخ[1] . ولقد أشرنا أيضاً إلى أنه اكتشف علم العمران أثناء البحث عن أخطاء المؤرخين . وهو يتعجب لكيفية اكتشافه ويرجع ذلك إلى الإلهام الذي هو من عند الله وليس من تعليم (موبذان وأرسطو) . . وأما ما وجده في كتاب « سراج الملوك » للقاضي أبي بكر الطرطوشي . . فهو أشبه بالمواعظ وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ، ولا استوفى مسألة »[2] . وأصبح من البديهي القول أن ابن خلدون يعتبر أن جهل المؤرخين بعلم العمران هو سبب رئيسي إن لم يكن السبب الوحيد الذي أدى إلى فشلهم في علم التاريخ .

وكما قلنا في مقدمة هذا البحث أنه يتوجب على المؤرخ تمحيص الأخبار وتعليلها . . ولقد عرضنا للمهمة الأولى . ويبقى أن نشير إلى المهمة الثانية فتعليل الأخبار يأتي بعد التأكد من صحتها . ورغم اهتمام ابن خلدون بتعليلات كثيرة قام بها في مقدمته . إلا أنه لم يضع قواعد هذا التعليل ، لكن لا يخفي على الباحث في المقدمة من الاهتداء إلى أن كل التعليلات تسير في الغالب على طريقة استقرائية .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٩ .

العمران البشري على الجملة
نشأته وأثر الأقليم والتربة فيه

نشأته : قال ابن خلدون : « ... إن الإجتماع الإنساني ضروري ويعبر عنه الحكماء بقولهم الإنسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الإجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران[1] . يتبين من هذا النص أن (ابن خلدون) يعترف بأن الفلاسفة قبله ، بحثوا في سبب وطبيعة الإجتماع الإنساني وتوصلوا إلى أن الإنسان مضطر للإجتماع ، ويتفق معهم في هذه الضرورة . لكن ما هي دواعي الضرورة الاجتماعية ؟ يجيب (ابن خلدون) بأن الضرورة الاجتماعية ناتجة عن حاجة الإنسان إلى الغذاء من جهة وحاجته إلى الدفاع عن نفسه ضد الحيوانات المفترسة من جهة أخرى . فتأمين الغذاء يلتمسه الإنسان بالفطرة ويسعى للحصول عليه بالقدرة . والمشكلة أن قدرته كفرد لا تمكنه من الحصول عليه في أبسط اشكاله . فمثلاً (قوت يوم من الحنطة) يتطلب اتمام عمليات الطحن والعجن والطبخ وهذه العمليات الأخيرة لا تتم إلا بآلات كثيرة مما يحتم وجود صناعات متنوعة كالحدادة والنجارة وغيرها . ثم لو فرضنا أن الإنسان أراد أن يأكله حباً فهو غير ممكن له بمفرده وذلك لم يلزمه من إنجاز عمليات الزراعة والحصاد والدراس ، ويحتاج كل واحد منها إلى صنائع والآت[2] : « ... ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد ، فلا بد

(١) المرجع نفسه ، ص ٤١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٢ .

من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوتُ له ولهم فيحصلُ بالتعاون قدرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف ». فالإجتماع إذن أجتماع ضروري للنوع الإنساني ، وأنه يستحيل على البشر أن يعيشوا منفردين . وليس بإمكان الإنسان أن يدافع عن نفسه كفرد وذلك لأن كل الحيوانات تمتلك بالفطرة أعضاء تمكنها من المدافعة ورد الإعتداء . والإنسان أيضاً يمتلك الفكر واليد . فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر ، لذا فالإنسان يحصل بالتعاون مع ابناء جنسه ، على الآلات التي تنوب عن الجوارح المعدة عند سائر الحيوانات للدفاع . فالرماح تنوب عن القرون الناطحة والسيوف نائبة عن المخالب الجارحة ، لكن يبقى الإنسان رغم امتلاكه للآلات عاجزاً عن مدافعة الحيوانات المفترسة بمفرده . وحيث أن العدوان بالطبع الحيواني ، فالدفاع أيضاً ضرورة طبيعية لحفظ الحياة ولا يتم له ذلك إلا بالتعاون مع ابناء جنسه .

وباختصار فإن ضرورة الاجتماع ناتجة عن ضرورة التعاون بين الناس لتأمين حاجتي الغذاء والدفاع عن النفس ، فبالحصول عليهما تتم الحياة ويستمر البقاء وبدونهما تزول الحياة ويفنى البشر .

قال ابن خلدون : « . . . ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر ، كما قررناه وتم عمران العالم بهم . فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم »[1] .

ويتضح من هذا القول أن (ابن خلدون) يرى أن الإنسان عدائي بالطبع مما يحتم ضرورة وجود وازع يردع الناس ويحقق لهم المساواة. . . ولكي يتم له ذلك ، فلا بد أن يكون من بينهم وأن يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة . . . وهذا هو معنى الملك . وما ذلك إلا لأن السلاح التي كفتهم شر الحيوانات لم تكفهم شر بعضهم البعض ، لتوفرها بيد الجميع . وهذا ما يشاهد عند بعض الحيوانات كالنحل والجراد حيث تنصاع وتنقاد لرئيس من اشخاصها

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٣ .

إلا أن ذلك عائد إلى أساس الفطرة والهداية ، لا إلى الفكرة والسياسة كما هو عند الإنسان .

والفلاسفة أيضاً يقولون بضرورة الوازع ، إلا أنه يختلف معهم حول هذه القضية. فهم يرون ضرورة النبوّة وبرهنتها عقلياً في الوازع للحصول على الاجتماع الإنساني المنظم، لأن الناس بذلك ترتدع خارجياً وداخلياً لسرعة تقبلها إزاء ألوانها. أما ابن خلدون فيقرر، من خلال مشاهداته للشعوب التي لا تدين بالوحي كالمجوس مثلاً ، ومع ذلك فهي تمتلك دولاً وعمراناً وحياة ، أن الوازع قادر بما له من غلبة وسلطان أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم ، أن ينظم العلاقات الاجتماعية ، وبالتالي أن يفرض العدل بين الأفراد . وباختصار لا بد للاجتماع الإنساني من سياسة تتدبر أمره بامرة الوازع وهو طبيعي كطبيعة الاجتماع ، إلا أن ابن خلدون ، لا يفترض في الوازع أن يكون مؤيداً بالوحي شريطة أن يمتلك العصبية التي تمكنه من فرض العدل والمساواة بين الناس .

والواقع أن (ابن خلدون) لم يكتف في دراسته الاجتماعية بالوقوف على تحديد الرابط الاجتماعي ، بل عمل على كشف العوامل التي تشكل المجتمعات المختلفة . فظهر له أن الإختلاف الحاصل بين المجتمعات هو نتيجة تأثير عوامل البيئة أو الوسط الجغرافي (كالاقاليم والتربة) وغيرها من العوامل كالاقتصادية والنفسية والعرقية ، ولكن سنقصر بحثنا على أثري الأقليم والتربية .

الأقليم :

لجأ ابن خلدون في دراسته للأسس التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية إلى المبالغة في أهمية الوسط الجغرافي ، ولقد اسهب في مقدمته بشرح الأقاليم المناخية واعتبرها (حارة وباردة ومعتدلة) ثم نظر إلى المجتمعات فوجدها تختلف باختلاف الأقاليم المناخية ، اعني مجتمعات حارة وأخرى باردة ومجتمعات معتدلة .

فالمجتمعات المعتدلة ، تتوفر فيها العلوم والصنائع والمباني والملابس

والأقوات والفواكه ، بل والحيوانات وهي مخصوصة بالاعتدال ، وهي مركز النبوة والشرائع وفيها الرئاسات والممالك والبلدان والأمصار وسكانها «. . أعدل أجساماً والواناً واخلاقاً وأدياناً »[1] فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم بيوتهم منجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة ويستخدمون المعادن والآلات والنقد .

أما أهل المجتمعات المنحرفة البعيدة عن الاعتدال ، فبناؤهم بالطين القصب واقواتهم من الذرة والعشب وملابسهم من أوراق الشجر أو الجلود ، وفواكه بلادهم وادمها غريبة التكوين مائلة إلى الإنحراف ، وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم ، ويسكنون الكهوف والغياض ، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً ، وعلة ذلك بعدهم عن الاعتدال : « . . يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ». لا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال وهو في الأقل النادر . . . ويظهر من هذا أن لتأثير الأقليم المناخ ، أهمية كبرى في تشكيل الحياة الاجتماعية وصبغها بصفة معينة . فالحياة الاجتماعية في الأقاليم المعتدلة غيرها في الأقاليم المنحرفة . كما سبق ، وسنرى اهميته أيضاً في أنه يعطي اللون إلى الجسم الإنساني . فاهل الأقليم الأول والثاني (الجنوب) يشملهم السواد وذلك لأن الشمس تسامت فوق رؤوسهم معظم أيام السنة فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر ». أما أهل الأقليم السابع والسادس في (الشمال فيشملهم البياض (من مزاج هوائهم للبرد المفرط)، ولأن الشمس لا ترتفع إلى المسامتة فيضعف الحر فيها ويشتد البرد فتبيض ألوان أصحابها وتنتهي إلى الزعورة » ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور .

أما أهل المجتمعات المعتدلة فيشملهم الإعتدال في خُلُقِهم وخَلْقِهم بفضل مزاج أهويتهم المتوسطة الاعتدال .

---

(١) المرجع نفسه ، انظر كل المعطيات التي تتعلّق بتأثير الإقليم من ص ٨٢ إلى ٨٧ .

أما إذا سكن أهل الأقليم الأول في الأقليم السابع أو الرابع ، فتبيض الوان اعقابهم على التدريج مع الأيام ، وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع الأقليم الأول فتسود الوان اعقابهم وفي ذلك « . . . دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء ».

أما ما توهمه بعض النسابين ممن لا علم لهم بطبائع الكائنات بأن السواد الذي شمل أهل السودان ، هو بسبب كونهم ولد حام اختصوا بالسواد ، ودعاء نوح عليه وعلى أبنائه . فهذه خرافة وحكايات وجهل بطبيعة الحر والبرد .

ولا يقتصر تأثير المناخ على اللون فقط ، بل يؤثر في تشكيل الأمزجة والأخلاق . لقد وجد (ابن خلدون) أن أهل السودان يتصفون بالخفة والطيش وحب الطرب ، والرقص على كل توقيع ، وهم في أغلبيتهم حمق . لا يتدبرون عواقب الأمور ، وحتى قوتهم لا يدخرون منه شيئاً للمستقبل يحصلون على مآكلهم من الأسواق . ولاحظ أن أهل الأقليم السادس والسابع « . . . مطرقين اطراق الحزن » وهم في حالة انقباض دائم يبالغون في تقدير عواقب الأمور ، حتى أن الواحد منهم يدخر قوته لأكثر من سنتين ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يفقد شيئاً من مدخراته .

أن هذا التباين الواضح في أخلاق المجتمعات الحارة والمجتمعات الباردة هو الذي دفع (ابن خلدون للبحث عن علته واستخلاص نتائجه فتوصل بنتيجة البحث إلى « . . . أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس هي انقباضه وتكاثفه ». ولا يخفي تأثير الحرارة والبرودة على تفشي أو انقباض الروح الحيواني .

أما كلام المسعودي وغيره من الذين عللوا طبيعة الفرح والسرور عند أهل السودان بضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم ، فهو كلام باطل لا برهان عليه .

لقد تبين مما سبق ، تأثير المناخ على الحياة الاجتماعية . . . ويبقى أن نعرض للتربة ، لنرى إلى أي مدى تؤثر هي أيضاً في ابدان البشر واخلاقهم .

التربة :

لاحظ (ابن خلدون) أن البشر الذين يسكنون في الأقاليم المعتدلة ، يختلفون من حيث ابدانهم ونشاطهم وأخلاقهم ، وحتى في ادراكهم ومعارفهم . وتبين له أن التربة تلعب دوراً هاماً في هذا التشكيل المختلف في الأقاليم المعتدلة المناخ .

فالتربة الخصبة التي تعطي أهلها الحبوب والادم والحنطة والفواكه ، تشكل أجساماً مترهلة وأخلاقاً فاسدة ، وهي تغري الأفراد بالفراغ والتمتع بالملذات ، وتميت في نفوسهم فضيلة الشجاعة والمحاربة وتبعث على الكسل والخمول .

أما التربة المجدبة ، فأهلها يتغذون بالألبان واللحوم فقط ، وهم أحسن حالاً في جسدهم وأخلاقهم من أهل التربة الخصبة ، المنغمسين في العيش ، فالوانهم أصفى وابدانهم انقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد عن الإنحراف وحتى أذهانهم اثقب « . . . وهذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل » وهم يتصفون بالنشاط والشجاعة والمكافحة من أجل الحياة .

ثم يحاول ابن خلدون أن يكتشف علة ذلك فيقول « . . . أعلم أن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها ، تولد في الجسم فضلات رديئة . . . ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم . . . وتغطي الرطوبة على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من ابخرتها الرديئة فتجيء البلادة والغفلة والإنحراف ». وهذا ما يلاحظ أيضاً بالنسبة للحيوانات التي تعيش في القفر ، فهي أحسن في خلقها واشكالها من التي تعيش في التربة الخصبة ويعقد مقارنة توضح رأيه في ذلك[1] « . . . الغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار والبقر الوحشي أخو الحمار والبقر والبون بينهما ما رأيت ».

(١) المرجع نفسه ، انظر المعطيات التي تتعلّق بتأثير التربة من ص ٨٧ حتى ٩١ .

ثم يبحث ابن خلدون « في تأثير التربة على مدى تمسك الإنسان بالدين والقيام بوظائف العبادة، فيجد أن أهل التربة الخصبةأقل تمسكاً بالـدين واهتمامـاً بالعبادة من أهل التربة المجدبة ، ويرجع السبب في ذلك لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحوم والادم . ويستدل على ذلـك بوجـود العباد والـزهـاد بين المتقشفين الـذين فـرضـوا على انفسهم الجـوع والابتعـاد عن الملذات .

ويتبين لنا ، مما سبق ، كيف أظهر (ابن خلدون) اهمية الأقليم والتربة في اختلاف المجتمعات ، فثمـة مجتمعات معتـدلة وأخـرى حارة ومجتمعـات باردة . وتبعاً لذلك ، تختلف هذه المجتمعات بغلاتها وحيـواناتهـا . وبالتـالي فالحياة الاجتماعية في المناطق الحارة غيرها في المنـاطق الباردة . . فعـوامل البيئة كما رأينا ، تلعب دوراً خطيراً في تشكيل نظم المأكل والمشرب والمسكن والملبس وغيرها من العادات والتقاليد السائدة . وأكثر من ذلك فلقد رأينا كيف أنها تشكل الجسم الإنساني نفسه ، فتعطي للإنسـان لونـه وعلى ضوئهـا نفهم أخلاقه ونشاطه وتدينه وحتى ذكاءه . . . وبعد ابن خلدون بحث كثير من العلماء بالبيئة واثرها في تشكيل الحياة الاجتماعية ، نخص بـالذكـر من بينهم في هذا المجال « مونتسكيو » حيث درس في كتابه (روح القوانين) أثر العوامـل البيئية في تشكيل النظم الاجتماعية . والجغرافي الألماني الشهير « فردريـك رتسل » فكان عميداً للعلماء القائلين بأهمية الوسط الجغرافي . . . الخ .

وبالإضافة إلى العوامل الطبيعية ، تعرض ابن خلدون للعوامل الاقتصادية والعوامل النفسية والاجتماعية والعرقية التي تؤثر في تشكيل المجتمع . وسأكتفي بالألماع فقط إلى هذه العوامل ، لأنها ستظهر بوضوح فيمـا بعد عنـدما نـدرس العمران البدوي والعمران الحضري .

ـ العـوامل الاقتصـادية ، يشيـر إليها بقـوله : « . . . أن اختـلاف الأجيـال في أحوالهم ، إنما هو بإختلاف نحلتهم من المعاش » .
ـ العوامل النفسية الاجتماعية ، وهي تتمثل بسلطان العادة والميل إلى التقليد .

يشير إلى تأثير العادة بقوله : « . . . الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه ». وإلى التقليد : « . . . أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ». أو كما يقال : « . . . الناس على دين الملك »[1] .

العوامل العرقية وتتمثل بنظرية العصبية التي يعتبرها ابن خلدون نتيجة طبيعية لرابطة الدم والنسب ، وهي التي تولد التعاضد والتناصر بين الأفراد في المجتمع ، ويعزو إليها أهمية كبرى في تشكيل الحياة البدوية والحضرية .

العمران البدوي

لقد نوّه ابن خلدون ، بأن أحوال الأمم ، تتبدل بتبدل الأعصار . وهذا يعني كما قلنا سابقاً ، إنه إشارة واضحة لقانون التطور فالمجتمع عنده كائن حي يتطور تدريجياً عبر مراحل النشوء والنمو والشباب ، ثم يميل إلى الكهولة والاضمحلال ، والمجتمع إبان تطوره يمر بطورين : الطور البدوي والطور الحضري .

وسنعرض للطور البدوي أولاً ، ثم للطور الحضري فيما بعد .

ولكن قبل البدء بالعمران البدوي ، نرى لزاماً علينا أن نشير إلى نقطتين هامتين : **الأولى** : ما هو الأساس الذي اعتمده ابن خلدون للتمييز بين العمران البدوي والعمران الحضري ؟ **الثانية** : كيف برهن على أن العمران الحضري هو امتداد طبيعي للعمران البدوي .

للإجابة على النقطة الأولى ، نرى أن ابن خلدون يصرّح بأن : « . . . اختلاف الأجيال في أحوالهم ، إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش . فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله ، والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي »[2] فمنهم من يستعمل الفلح (الزراعة والغراسة) ومنهم من ينتحل القيام على الحيوام لنتاجها وفضلاتها ، هؤلاء يتحتم عليهم العيش في البدو ، لأنه يوفر لهم ما لا توفره الحواضر من المزارع

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٩ .

(٢) المرجع نفسه ، انظر المعطيات التي تتعلّق بالعمران البدوي من ص ١٢٠ إلى ١٢٨ .

والمسارح للحيوان وغير ذلك . لكن اجتماعهم وتعاونهم على تحصيل القوت والسكن والدفء يكون بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويُحصِّل بُلْغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك » . ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنّق فيها ، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر . . ونعموا بالاستقرار فهؤلاء هم الحضر ، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان ومن هؤلاء من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري .

ويتضح لنا من كل ذلك أن المعاش الطبيعي له مراتب ، ضروري وحاجي وكمالي ، وكل من يقتصر على الضروري فهو من العمران البدوي ، وكل من يحصل على الكمالي فهو من العمران الحضري .

ولما كان الإنسان يبدأ بالضروري قبل الحاجي والكمالي ، لذا فالعمران الحضري هو امتداد طبيعي للعمران البدوي . . . ولعله من المفيد أن نعيد إلى الأذهان أن ابن خلدون قد جعل لعامل البيئة الطبيعية دوراً هاماً في تكييف المجتمع الإنساني . . . وهذا ما نشاهده هنا بالذات . لأن البادية ـ كبادية ـ هي التي تفرض طابع المجتمع البدوي ونوعه وذلك لأنها بطبيعتها وامكانياتها لا توفر له إلا الضروريات فقط ، وهو ملزم على العيش فيها كونها تتسع له بمزارعها ومسارحها ، وهي ما يحتاج إليه . وهو بعكس البيئة الحضرية الغنية بإمكانياتها مما تساعد المجتمع على تجازو الضرروي إلى الرفاهية والترف وبالتالي إلى اتباع نمط حياتي خاص .

وإذا أردنا الدقة أكثر ، نقول أن البدو هم الذين يقتصرون على الضروريات ويعجزون عما فوق ذلك من الكماليات ، وهم بحسب نحلتهم من المعاش ثلاث فئات .

ـ فئة تعتاش من الزراعة وتربية الماشية ، وهي تنعم بالاستقرار أو شبه استقرار في القرى والجبال ، كالبربر والأعاجم .

ــ وفئة تعتاش من تربية البقـر والغنم (وتسمى الشاويـة) وهي تتعاطى الـرحلة القصيرة وذلك بحثاً عن المسارح والمياه لحيواناتها ، كالبربر والترك .
ــ وفئة تعتاش من تربية الإبل كالعرب ، وهي أبعد البدو رحلة واشدهم بداوة .

خصائص العمران البدوي

من أهم خصـائص العمران البـدوي ، أنه أقـدم من العمران الحضـري وذلك لأن الإنسان أول ما يسعى للحصول عليه هو الضروري . وحيث أن البدو يختصون بالضـروري فقط ، والحضر يختصـون بحاجـات الترف والكمـال في أحوالهم وعوائدهم ولما كـان الضروري اقـدم من الكمالي ، فـالبدو اقـدم من الحضـر وبالتـالي فـإن العمـران البـدوي أقـدم من العمـران الحضـري ، لأن الضـروري أصل ، والكمـالي فرع نـاشيء عنه . ويستحيـل أن يوجـد مجتمع حضري دون أن يجتاز طور البداوة ، فأسبقية العمران البدوي حتمية تاريخية ، ويستـدل على ذلـك ابن خلدون بشيئين : الأول ، هـو أن البـدوي يتـوق إلى التمدن ويسعى للحصول عليه ، في حين أن الحضري لا يتطلع إلى البادية إلا لحاجة عابرة . والثـاني ، أن معظم سكـان المدن هم في الأصـل من الباديـة المجاورة . وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة ، وأنها أصل لها ولكن هذا لا يخفي الفروقات ، التي تظهـر داخل الحيـاة البدويـة أو الحياة الحضريـة : « . . . رب حي اعظم من حي ، وقبيلة اعـظم من قبيلة ، ومصر أعظم من مصر ، ومدينة اكثر عمراناً من مدينة ».

ـ أهل البداوة اقرب إلى الخير من أهل الحضر ، وسبب ذلـك : « . . . أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر ». وأهل الحضر ينعمون بالترف وعوائده ويتمتعون باللذات والشهوات ، وممارسـة ذلك لـوثت انفسهم بكثير من مـذمومـات الخلق والشر وأبعدتهم عن طريق الخير .

ـ أما أهل البـداوة فإقبـالهم على الحياة ، كـإقبال الحضـر . إلا أن حياة الشظف والحرمان التي يحيونها طبعت انفسهم بطابع الزهد الذي أصبح مألوفاً

عندهم . . لذا فأنفسهم أقرب إلى الفطرة الأولى لأن ما ينعكس فيها من مذاهب السوء أقل بكثير من الذي ينعكس في نفوس الحضر .

ـ أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر . والسبب في ذلك « . . . أن أهل الحضر القوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم الحرز الذي يحول دونهم . . . قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الاجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم حتى صار ذلك خلقاً تنزل منزلة الطبيعة . . . وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم ، فهم دائماً يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق . . ويتجافون عن الهجوع . . . ويتوجسون ، والهيعات قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية ، يرجعون إليها متى دعاهم داع ، أو استنفرهم صارخ » .

ـ الرحلة وعدم الاستقرار ، وطبيعي جداً أن تتصف حياة البدو بعدم الاستقرار وكثرة الرحلة والتنقل وخاصة الفئة الثانية والثالثة منهم . وذلك لأنهم في رحلة مستمرة مع حيواناتهم طلباً لمواقع الكلأ ومساقط الغيث ونظراً لقلتها تدور المعارك بين القبائل وينتج عن ذلك تراكم الثارات التي لا تنتهي بين القبائل .

ـ قلة الصنائع والعلوم ، طالما أن البدو يمضون معظم الوقت في الظعن الدائم ليحصلوا على الضروري من المعاش . وطالما أن حياتهم لا تنعم بالاستقرار فمن الطبيعي أن لا نجد في حياتهم أي أثر للعلوم والمعارف ، وبالتالي لمظاهر الحضارة من ابنية فخمة وصناعات متنوعة وفنون .

ويبقى أن نعرض لنظرية « العصبية » في العمران البدوي لنرى كيف جعل

منها ابن خلدون عاملاً فعالاً جوهرياً في الحياة البدوية ، فهي أساس قوته وتماسكه .

العصبية كمقوّم أساسي للعمران البدوي

العصبية هي نُعْرَةُ الإنسان ، على من ينتسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تصيبه هلكة ، وهي نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا . وأساس الشعور بالعصبية ، يكون إما بالنسب ، وهو اقوى شعور بالنظر إلى قرب اللحمة . وإما بالحلف وإما بالولاء وذلك لأن « . . . اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب ، أو قريباً منها بمعنى أن النسب انما فائدته هذا الإلتحام . . حتى تقع المناصرة . . . وإلا فهو أمر وهمي لا حقيقة له ، ونفعه إنما هو في الالتحام . .

والملاحظ أن العصبية في العمران البدوي هي الرابطة الاجتماعية الوحيدة التي عن طريقها وبواسطتها تؤمن المساواة بين أفراد القبيلة الواحدة . فرئيس القبيلة، الذي يطيعه أفرادها لما يتحلى به من مناقب يتعشقها أهل البادية ينظم العلاقات بين أفراد القبيلة حسب العادات والتقاليد والعرف كبديل للشرائع والقوانين المعمول بها في العمران الحضري . وينفذ الأفراد أحكامه بطاعة واختيار . ويتبين من هذا أن العصبية هي أساس الرئاسة . والعصبية أيضاً هي أساس الملك لأن الملك يحصل بالتغلب والقهر ، والتغلب لا يتم إلا بالعصبية . ومع ذلك فلا ينبغي أن نخفي الفرق بين الرئاسة والملك .

الرئاسة ، تقوم على الطاعة والاختيار . أما الملك فيقوم على القوة والقهر . غير أن الرئاسة تحمل بذور الملك وتتوق إلى تحقيقه بالفعل أكّد هذا المعنى ابن خلدون بقوله : « . . . فإذا طلب رتبة السؤدد والاتباع (يعني صاحب العصبية) ، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر ، لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلاّ بالعصبية ، فالتغلب الملكي إذاً غايته للعصبية » . وقوة العصبية هي التي تمكن البدو من سكنى القفار لأن الحياة في البادية تعرض أصحابها للعدوان ، لذا لا يقوى على سكناها إلاّ أهل العصبية

التي تولد التعاضد والتناصر وروح التكاتف بين فتيان الحي الملقى على عاتقهم الدفاع عنه « . . . وأما المتفردون في الأنساب فقل أن تصيب أحدهم نعرة على صاحبه » . فإذا أظلم جو الحرب ، تسلل كل واحد يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشاً من التخاذل فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفار لما أنهم حينئذ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم .

ومهما تعددت العصبيات في القبيل الواحد ، فالرئاسة تكون لصاحب العصبية الأقوى التي تنتقل من بيت إلى بيت ، وتبقى دائماً في البيت الأقوى عصبية . ولا تخرج من هذا القبيل إلاّ إذا ظهرت عصبية أقوى منها من قبيل آخر ، وتغلبت عليها ، ودائماً العصبية الأقوى تسعى لإخضاع باقي العصبيات بالقوة والتغلب والقهر . وهذا سبب نشوء الملك ، وعندما يتم لصاحب العصبية السيطرة على العصبيات الأخرى وتتوق نفسه للغزو والتوسع خارج القبيلة فإذا رأى دولة هرمة مجاورة غار عليها وفتحها ، ولكن الفتح لا يتم إلاّ بشرطين الأول ، قوة المعتدي . والثاني ضعف المعتدى عليه . ويستدل على ذلك بالفتح العربي الذي ما كان له أن يتم لولا العصبية التي تدعمها خلال الدين وخلال البداوة ، ولولا ضعف دولتي الفرس والروم وهرمهما . أما إذا كانت الدولة المجاورة لا تزال قوية فتية ، فإنها تنتصر على صاحب القبيلة الغازية وتستتبع القبيلة وتستخدمها في صد غزوات القبائل الأخرى .

ويتعرض ابن خلدون في (مقدمته) بعدة فصول إلى العرب ، فيصفهم بأنهم ، « . . . إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب » وأنهم « . . . لا يتغلبون إلاّ على البسائط » وأنهم « . . . لا يكون لهم الملك إلاّ بصبغة دينية » وأنهم « . . . أبعد الناس عن سياسة الملك ، وعن الصنائع ، وما ذلك إلاّ لأنهم أشد الأمم بداوة وتوحشاً ، لكونهم مختصون برعاية الإبل والعيش من إنتاجها . ولقد أظهر « ساطع الحصري » أن المقصود بالعرب هم ـ أعراب البادية ـ لا غير .

وبالإستنتاج نقول إن العصبية في المفهوم الخلدوني هي « الوازع » الذي

يدفع العدوان الذي يقع على أحياء البدو من الخارج بمعنى أنها ظاهرة خاصة بالبداوة. وذلك لأن الوازع الذي يدفع عدوان الناس بعضهم على البعض في المدينة والذي يرد العدوان عليها من الخارج هو الدولة ونظمها الدفاعية (حامية أسوار) والعصبية في العمران البدوي تقوم بنفس الدور الـذي تقوم بـه الأسوار والجند في العمران الحضري . أي أنها قوة للمواجهة . فالعصبية إذن، خاصة بالمجتمع البدوي ، وهي ظاهرة تستلزمها المعطيات الاجتماعية والاقتصادية السائدة في هذا النوع من العمران . فالنسب بالقدر الذي يعمل فيه على توحيد أبناء العصبية في إطار المصلحة المشتركة لهم ، يعمل على الفرقة والتنافر بين الجماعات والأفراد الذين لا يربطهم نسب قريب أو بعيد ، بل إن الالتحام بالنسب القريب ، ينتج عنه تباعد بالنسب البعيد . . والمسألة الأساس في هذا الشأن أي الصراع العصبي الذي جعل منه ابن خلدون قوة محركة للتاريخ ، يتخذ طابع العدوان الذي يستهدف شؤون المعاش . وذلك بشهادة ابن خلدون نفسه ؛ فسكان البادية منهمكون في تحصيل الضرورة في العيش فاجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفء ، إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك . وبذلك تجدهم يختصمون باستمرار على مواطن الرزق ، بل ولا يجدون حرجاً في الاعتداء على الأموال والممتلكات : « فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه »[1] .

العمـــران الحضــري

قبل أن نبدأ بدراسة نشوء الدولة ، لا بدَّ من التنويه بالأمور التالية :

أولاً : إن العمران الحضري ، هو امتداد طبيعي للعمران البدوي ، كما رأينا سابقاً ، وبالتالي ، من المستحيل وجود عمران حضري دون أن يمر بمرحلة البداوة .

---

(١) الجابري ، محمد ، فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة ، دار الطليعة ، بيروت ط ٣ ، ص ٢٦٣ .

ثانياً : تبين لنا ، ونحن ندرس العمران البدوي ، أن ابن خلدون قسم البشر إلى بدو وحضر ، بحسب نحلتهم من المعاش ووسائل الحياة .

فالبدو هم الذين يقتصرون على الضروريات ، أما الحضر فهم الذين ينعمون بالترف والكماليات .

ولاحظنا أيضاً أن للعمران البدوي خصائص مميزة نجمت عن طبيعته الخاصة . ومن الطبيعي أن نجد للعمران الحضري خصائص مميزة أيضاً . . . ولكن قبل أن نعرضها ، لا بدَّ من الإشارة إلى معنى الحضارة عند ابن خلدون .

الحضارة برأيه :

« . . . إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والآنية وسائر عوائد المنزل وأحواله » . ومعنى ذلك أن الحضر يتمتعون بالكماليات ، ويتفننون بالترف ويتأنقون في الملابس ، ويعيشون في الأمصار والمدن ، مما يجعلهم يمتازون بخصائص محددة تتأتى عن ظروف وشروط الحضارة ، فمثلاً الميل إلى الدعة والاستقرار نتيجة طبيعية للظروف التي تهيئها الحضارة لأهلها وهذا ما يفتقر إليه سكان البادية ، ثم إن انتشار العلوم والصنائع والفنون في المجتمع الحضري يكون بسبب الاستقرار والرفاهية والترف والفراغ أي بتقدم العمران . ولعلَّ من أبرز صفات العمران الحضري ظهور الدولة وسن القوانين والتشريعات التي تنظم العلاقات بين الناس في السياسة والاجتماع . بالإضافة إلى أن الانغماس بالترف والتمتع بالملاذ والشهوات من شأنه أن يؤدي إلى فساد المجتمع بشكل عام وإلى انحلال الأخلاق والعصبية بشكل خاص : « . . . إن الحضارة غاية العمران ونهاية له ، وإنها مؤذنة لفساده » . وما ينبغي الإشارة إليه هو التغير الذي يطرأ على العصبية في العمران الحضري .

الدولة تنشأ وتتسع وتنحل تبعاً للقوة العصبية

إن الحياة الحضرية ، في بداءة الأمر ، تشد أواصر العصبية وتقويها وتنميها ، إذ أن النفوس تشغف بها لأنها كانت سبباً للانتصار وإنشاء الدولة بيد أن الإيغال في أسباب الحضارة ، وتنظيم شؤون الدولة وإناطة حمايتها بجيش

دائم لا بالأفراد ، كما كان الأمر في الطور البدوي ، كل ذلك يخفف من شأن العصبية ، إذ يذهب بفائدتها ، فتزول لتحل محلها عصبية من نمط آخر هي عصبية الحلف والولاء ، وبعبارة أخرى إن المقصود بالنسب عند ابن خلدون ليس القرابة الدموية وحدها ، بل كل ما يكون باعثاً « للأنفة التي تلحق النفس من اختصام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب »[1] .

وفي الحياة الحضرية تختلط الأنساب ببعضها بعضاً ، على خلاف ما كان الأمر عليه في الطور البدوي ، واختلاط الأنساب يؤدي إلى القضاء النهائي على العصبية القائمة على صلة ذوي الأرحام . وخلاصة القول إن بقاء العصبية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بآثار الحياة البدوية في المجتمع فإذا زالت هذه الآثار اندثرت العصبية القائمة على اللحمة بين ذوي القربى . وكما أن نظام الرئاسة ، في المجتمع البدوي ، لا يقوم إلاّ بواسطة العصبية ، كذلك فإن نظام الدولة يستوجب قوة وقهراً ، والقوة والقهر لا تستطعهما إلاّ العصبية ، فلا ملك ولا دولة بدون عصبية تقيمها . فزوال العصبية ، كما سنرى من أسباب زوال الدولة .

أما اتساع الدول فمحدود ، لأنه يرتبط بقوة العصبية ، ولأن كل عصبية أقويت أم ضعفت تبقى محدودة . غير أن العصبية الأقوى تنشر سلطان دولتها على رقاع جغرافية أوسع . ولذلك كان « عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أحدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة . . فمن كان من الدولة قيد لها وعصبيتها أكثر ، كانت أقوى وأكثر مما لك ، وأوطاناً ، وكان ملكها أوسع »[2] .

وقد لاحظ ابن خلدون ، أن كثرة العصبيات في المجتمع الواحد ، تجعل قيام ملك أو دولة مستحيلاً ، لتنافس هذه العصبيات في ما بينها ، ولا يتم قيام الملك والدولة إلاّ إذا قهرت عصبية سائر العصبيات المنافسة لها[3] .

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٦٣ و ١٤٥ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٦٤ .

الـدولـة :

لقد اهتم ابن خلدون اهتماماً خاصاً بالدولة وأفرد لها في مقدمته نحو ثلث المقدمة . . . لذلك رأينـا من الضروري أن نتفحص جيـداً هذا القسم المشـار إليه ، لنقف على رأيه في نشوء الدولـة ومنازع الملك فيهـا وعمرهـا وأطوارهـا وسبب انهيارها ؟

نشأة الدولة :

يميز ابن خلدون بين نوعين من الدول الناشئة : الأول يشمل الدول التي تنشأ بحرب تشنهـا قوة خـارجية على الـدولة الهـرمة . وتنتهي بـاستيلاء القـوة المهاجمة على الحكم . والثاني يشمل الدول التي تنشأ من جراء ضعف المركز وانفصال الأطراف .

وسنبدأ بالعامل الأول أي بالعامل الحربي .

من الملاحظ أن ابن خلدون يجعل العامل الأساسي لنشوء الدولة ، قـوة العصبية البدوية ، فصاحبها « . . . إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها ، فإذا بلغ رتبـة السؤدد والاتبـاع ووجد السبيـل إلى التغلب والقهـر ، لا يتـركـه لأنـه مـطلوب للنفس ، ولا يتم اقتدارها عليه إلاّ بالعصبية التي يكون بهـا متبوعـاً ، وليس له على أصحابه قهر في أحكامه ، أما الملك فهو التغلب بالقهر ، وهذا أمـر زائد على الرئاسة »(1) . وإذا كانت القبيلة مؤلفة من عدة عصبيات فالعصبية الأقوى هي التي تغلب العصبيات الأخرى وتستتبعها حتى تصير كأنها عصبيـة واحدة ، ثم تسعى بـطبعها للتغلب على عصبيـة أخرى بعيدة عنها ، فـإن كافـأتها ، أو مانعتها كانوا اقتتالاً وانظاراً ، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتهـا وقومهـا . وإن غلبتها استتبعتها والتحمت بها وزادت بها قوة ، وطلبت غاية أرفع وأبعد . وهكذا حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة . فإن كانت الدولة لا تزال قـوية تضمهـا إليهـا وتستظهـر بها لصـد الخطر الخـارجي . وإن كانت هـرمة استـولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع بها(2) .

---

(1) المرجع نفسه ، ص ١٣٩ .

(2) المرجع نفسه ، ص ١٤٠ .

ويتضح من هذا أن العصبية نوعان : خاصة وعامة . وان الرئاسة ، وبالتالي الملك ، هي رئاسة إحدى العصبيات الخاصة على باقي العصبيات التي تشكل معها عصبية عامة واحدة . وبما أن الرئاسة هي سلطة معنوية ، فالملك هو الحكم بالقوة والقهر . « وإنما الملك على الحقيقة ، لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ، ولا تكون فوق يده يد قاهرة »[1]. وإذا كانت هذه طبيعة الملك ، لذا فهو موضع مغالبة ومنازع . « الملك منصب شريف ، ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية »[2] .

ويتبين من هذا العرض ، ان نشوء الدولة يتطلب قوة العصبية (المستتبعة للعصبيات الأخرى داخل القبيلة وللقبيلة المجاورة) من جهة ، وهرم الدولة المجاورة من جهة أخرى .

إن أول عمل تقوم به القبيلة الغازية والمسيطرة على الدولة المجاورة هو تأسيس الدولة . ويكون رئيسها ، في الغالب ، دينياً وسياسياً في الوقت نفسه « . . . والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق » بالإضافة إلى أن الملك « . . . إنما يحصل بالتغلب ، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها ، إنما يكون بمعونة الله في إقامة دينية » لذلك فكل الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق . ويعلل ابن خلدون انتصار العرب على امبراطوريتي الروم والفرس ، على الرغم من قلة عدد العرب وكثرة الروم والفرس ، بقوة العصبية من جهة وتأثير الدين من جهة أخرى . ويرأي ابن خلدون أن هذه الدولة تبقى محافظة على خلالها البدوية حتى يتم التفاعل المتبادل عن طريق التقليد بين الغالب والمغلوب ، فالمغلوب « . . . يتشبه أبداً ، بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه ، بل وفي

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٨٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٥٤ .

سائر أحواله »[1] كتشبيه الأبناء بآبائهم وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم ، وكتشبه أهل القطر بزي الحامية وجند السلطان وهذا أيضاً بسبب الغلبة .

أما المغلوب فيقلد الغالب ، كون المغلوب عاش تجربة الحضارة من ترف ورفاه وعمران وعلم وفلسفة وصنائع وشرائع مما لا عهد به للبدوي الغالب « . . . وإنه لأمر طبيعي وحتمي أن يتوق من توافرت له الضروريات إلى طلب الكماليات » ، وهكذا ، وبالتدريج تنقل الدولة من حياة البداوة إلى الحياة الحضرية . وأكّد ابن خلدون هذا المعنى بقوله : « . . . وأهل البدو يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلها ، فأحوالهم يشاهدون ، وعنهم في الغالب يأخذون ، ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم »[2] .

العامل الثاني : إعلان الانفصال :

ثم قد تنشأ الدولة بطريقة أخرى ، فمثلاً ، عندما تضعف الدولة القائمة ويجد ولاة الأعمال الفرصة مهيئة لإعلان « الانقسام » عنها ، يكون لكل واحد منهم دولة مستجدة على قومه[3] . ويمكن أن نتبين نشأة الدولة بوضوح أكثر عندما ننظر في قوله : « . . . الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة ، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها . . . فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة والملك متعذر » ، ومعنى ذلك أن الدولة والملك مرتبطان ارتباطاً ضرورياً بالعمران . . . وهذا ما يجعلنا نوضح معنى الدولة والملك عند ابن خلدون .

ما معنى الدولة ؟ وما الفرق بينها وبين الملك ؟

في بعض النصوص نراه يقرن كلمة الدولة بالملك وكأنهما مترادفتان تمام الترادف . . لكنه أحياناً يقول : « . . . إنهم ملوك على قومهم ، يدينون

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٤٧ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٧٢ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٨٨ .

بطاعة[1] الدولة » ومعنى ذلك أن كلمة الدولة أعم من كلمة الملك . أما إذا فهمنا « الملك » بمعنى الملك التام الذي لا يكون فوقه حكم آخر ، فينطبق على مفهوم « الدولة » تمام الانطباق . لكن هل الدولة بمفهوم ابن خلدون نوع آخر ؟ إن ما يمكن إثباته أنه ميز بين نوعين من أنواع الدولة . . .

- الدولة العامة أو « المتسعة » أو الكلية كدولة الفرس والروم إلخ . . .
- والدولة « كدولة » أو الدولة الشخصية « كدولة » أنوشروان الرشيد . . .

ويشير إلى أن الخلل العظيم في العمران (إنما يكون من خلل الدولة الكلية كدولة الفرس والعرب . . . أما الدولة الشخصية مثل دولة هرقل والرشيد فأشخاصها متعاقبة على العمران ، حافظة لوجوده وبقائه .

منازع الملك

للملك طبيعة ومنازع خاصة أهمها :

١ ـ الخلال الحميدة ، كون الملك هو خاصة بالإنسان من حيث هو موجود عاقل ، دون الحيوان ، لا بدّ أن تكون طبيعته مناسبة للخير . ولقد تبيّن أن الملك يبنى على أصل هو العصبية ، وفرع يتمم وجوده الخلال الحميدة[2] .

ولما كانت غاية الملك كفالة الخلق ومراعاة المصالح ، لذا يتوجب على أهل الملك أن يتنافسوا في خلال الخير . وإذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة ، جعل أبناءها يتنافسون في ارتكاب المذمومات وغيرها من الأفعال المتصلة بطبائعهم الحيوانية حتى يخرج الملك من أيديهم .

ويعتبر ابن خلدون أن أهم الخلال الحميدة التي يستحق أهل العصبية بواسطتها أن يكونوا ساسة هي إجلال العلماء ، والانقياد للحق وإنصاف المستضعفين »[3] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٨٨ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٤٢ و١٤٣ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٤٣ .

٢ ـ الإنفراد بالمجد ، لقد تبين أن الملك لا يكون إلاّ بالعصبية ، وأهل العصبية لا بدّ لهم من حاكم يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية نفسها لتميزه عليهم بالمنبت والقوة . ولكن سرعان ما ينفرد عنهم ، ويبعدهم عن الحكم ويجدع أنوفهم بسبب طبيعته الحيوانية ، وهذا أمر طبيعي في كل دولة[1] .

٣ ـ الترف ، عندما يتم للدولة الجديدة السيطرة على الدولة المغلوبة وتستولي على خيراتها ، تنتقل من « . . . ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته ، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم . . ثم ينزعون إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية »[2] .

٤ ـ الدعة والسكون ، وذلك بسبب أن الملك لا يحصل إلاّ بالمطالبة والغلب لذا فبعد الحصول عليه يلتجيء أهل العصبية إلى « . . . الراحة والسكون والدعة ويعملون على تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس ويستأنفون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية . . ويورثونهم من بعدهم من أجيالهم ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن يتأذن الله بأمره »[3] .

٥ ـ ويرى ابن خلدون أن الانفراد بالمجد وحصول الترف ، والميل إلى الدعة والسكون سوف يشغل أهل العصبية عن الغزو والمدافعة ويألفون الذل والاستعباد فتفسد أخلاقهم وتذهب منهم خلال الخير لتحل محلها صفات الشر « . . . فيكون ذلك علامة على الادبار والانقراض »[4] .

عمر الدولة

في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء

إن ابن خلدون يعتقد أن الحسب يستمر عادة من أربعة أجيال ، وينتهي في أربعة آباء .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٦٦ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٦٧ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٦٧ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ١٦٩ .

الباني : عالم بما عاناه في بنائه ، ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه .

المباشر : فقد سمع من أبيه ذلك وأخذه عنه ، إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له .

المقلد : كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثاني كتقصير المقلد عن المجتهد .

الهادم : « ... قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها وتوهّم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلّف ، وإنما هو أمر واجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا بخلال » . إنه يتوهم ذلك ، ويترفع عن أهل عصبيته ويحتقرهم فيبادلونه بالمثل ويحتقرونه وينصرون غيره من أهل ذلك المنبت ولهذا السبب « ... تنمو فروع هذا وتذوى فروع الأول وينهدم بناء بيته »[1] .

والملاحظ أن ابن خلدون يشدِّد على أن اشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب وإلاّ فقد يدْثِرُ البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس[2] .

لقد طبق ابن خلدون هذه النظرية على حياة الدول فوجد أن للدولة عمراً طبيعياً كما للأشخاص . وبرأيه أن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال .

الجيل الأول : لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها ووحشيتها من شطف العيش والبسالة والافتراس والإشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم . فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون ، وأما **الجيل الثاني** فقد : « ... تحوّل حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة ، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به الدولة والأجيال

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٣٦ و ١٣٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٣٧ .

الثلاثة . وكسل الباقي عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة إلى ذلّ الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع[1] «. . . ومع هذا يبقى لهم الكثير من ذلك ، بما أدركوا من الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد . ومراميهم في المدافعة والحماية . فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وإن ذهب منه ما ذهب »[2] . زد على ذلك ، أنهم « . . . يكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول ، أو على ظن من وجودها فيهم »[3] .

أما الجيل الثالث: فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية ، بما هم فيه من ملكة القهر . ويبلغ فيهم الترف غايته بما يتلقونه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ويفسدون «. . . وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة»[4]. في الواقع انهم يحاولون التظاهر بمظهر القوة : « . . . يُلبِّسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل ، وحسن الثقافة ، يموهون بها ، وهم في الأكثر أجبن من النساء على ظهورها »[5] . فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ، ويستكثر بالموالي . ويصطنع من يغني عن « أهل » الدولة بعض الغناء ، حتى يتأذن الله بانقراضها ، فتذهب الدولة بما حملت[6] . وهكذا يكون عمر الدولة مائة وعشرين سنة على وجه التقريب وهو بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع .

ولا شك أن هذه النتائج لا تنطبق إلا على الدويلات البدوية وملوك

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧٠ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٧٠ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٧٠ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ١٧٠ .
(٥) المرجع نفسه ، ص ١٧٠ .
(٦) المرجع نفسه ، ص ١٧٠ .

الطوائف الصغيرة . أما الدول الكبيرة فتواريخها لا تؤيد أبداً النتائج التي توصل إليها . ويبدو أن هذا ما اكتشفه ابن خلدون لأنه استخدم كلمة في الغالب ، ثم تابع قائلاً بإطالة عمر الدولة ويتم ذلك بطريقتين :

الأولى : أذا تخير صاحبها في الجيل الأخير شيعة وأنصاراً ممن تعودوا الخشونة واتخذهم جنداً « . . . ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي سرعان أن يطرقها » ومعنى ذلك أن الدولة تستجد لذلك عمراً آخر .

الثانية : أذا عمد صاحب الدولة إلى تغيير القوانين الفاسدة ، وكأنه بذلك أنشأ دولة أخرى وجدد ملكاً .

وبالإستنتاج نقول : « إن عمر ثلاثة أجيال هو عمر تقريبي ، وهو لا ينطبق على جميع الدول ، وإنما ينطبق في الغالب فقط . « لا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده »[1] .

- أطوار الدولة :

إن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور ، لا يكون مثله في الطور الآخر .

ويقول ابن خلدون « أن حالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار »[2] .

١ - الطور الأول ، هو طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك . في هذا الطور يتم تأسيس الدولة ، بإنتزاع الملك من أيدي الدولة السابقة ويتم ذلك بقوة العصبية لذا فإننا نجد أن صاحب العصبية يشرك أهل عصبيته في شؤون الدولة . كجباية المال . . . لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع لها الغلب[3] .

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧١ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٧٥ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٧٥ .

٢ ـ الطور الثاني : طور الاستبداد والإنفراد بالملك . يلجأ صاحب الدولة في هذا الطور إلى أبعاد أهل عصبيته عن شؤون الدولة لينفرد بالمجد . ثم يستعين بالموالي على مقاومتهم وضربهم و « اهلاك من استراب به من قرابته المرشحين لمنصبه » . (١) . ويعاني من مدافعتهم ومغالبتهم » ما عاناه الأولون في طلب الأمر » . وتأسيس الملك بل أشد من ذلك « وذلك لأن الأولين دافعوا الأجانب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية باجمعهم » في حين أن هذا « يدافع الأقارب ولا يظاهره على مدافعتهم إلا الأقل من الأباعد »(٢) .

٣ ـ الطور الثالث : هو طور الفراغ والدعة ينصرف فيه صاحب الدولة إلى تحصيل ثمار الملك مما تنزع طباع البشر إليه من جمع المال وتخليد الآثار وبعد الصيت . فيعمل وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج ، وتشييد المباني الحافلة ، والمصانع العظيمة ، والهياكل المرتفعة ، مع التوسعة على صنائعه وماشيته بالمال والحياة . . . ويكون أهل الدولة قد آثروا الراحة والسكون والدعة فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا » وهذا الطور هو آخر أطوار الإستبداد ، وهو طور الازدهار والعمران ، يباهي صاحبه الدول المسالمة ، ويرهب الدول الخاصمة(٣) .

٤ ـ الطور الرابع : هو الطور القنوع والمسالمة . « يكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه ، سلماً لأنظاره من الملوك وأمثاله مقلداً للماضين من سلفه . فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الإقتداء . ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصروا بما

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٧٦ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٧٦ .

بنوا من مجده »[1] فيترك الكد والتعب في توسيع الصيت والمجد وينصرف إلى التنعم والرفاهية .

٥ ـ **الطور الخامس** : وهو طور الإسراف والتبذير . في هذا الطور يتلف فيه صاحب الدولة ما جمعه أسلافه في سبيل شهواته وملذاته . أنه يقرِّب من يخدم شهواته ويغدق عليه العطاء ويقلده عظائم الأمور . ومن الطبيعي أن يؤدي الإسراف على الشهوات والحاشية إلى الأقلال من أعطيات الجند مما يجعلهم يتخاذلون عن نصرته فيعم الفساد في مؤسسات الدولة مما يعجل بانهيارها[2] .

طور الهرم والاضمحلال : وأسباب انهيار الدولة عند ابن خلدون :

لكي نقف حقيقة ، على عوامل ضعف وأنهيار الدولة . لا بد من الإشارة إلى العوامل الأساسية لقوامها .

اتضح لنا مما تقدم أن القوة الأساسية التي تتأسس بها الدولة هي العصبية . وتبين لنا أيضاً ونحن نعالج أطوار الدولة أن العنصر الذي به تبني الدولة مجدها وعظمتها هو المال ، وإذن فإن العصبية والمال هما الدعامتان الرئيسيتان اللتان عليهما يقوم كيان الدولة : فبالعصبية والشوكة تستطيع العصبية الثائرة المطالبة احراز النصر وتأسيس الملك . وبالملك تستطيع هذه العصبية أن تبني مجدها ، فتنتقل من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة .

ومن الطبيعي أن نرى ، أن ضعف الدولة وانهيارها عند ابن خلدون سنة طبيعية كما كان نشوؤها ، ولا بد أن يبدأ الخلل الذي يصيب الدولة بهاتين الدعامتين أو بكلتاهما أي بالعصبية (الجند) والمال . وهذا المعنى أكده أبن خلدون بوضوح قائلاً : « إعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما : فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثاني : المال الذي هو قوام

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧٦ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٩٤ و ٢٩٥ .

أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال ، والخلل إذا طرق الدولة ، طرقها في هذين الأساسين »[1] .

لقد تبين لنا ، فيما سبق ، أن نشوء الدولة يقوم على عصبية صاحب الدولة المستتبعة لسائر العصبيات، ثم بعد قيام الدولة يظهر عامل الصراع على الرئاسة والتنازع فيها ، بين الملك من جهة وعصبيته من جهة ثانية ، مما يجعله يجدع أنوفهم ويستعين بالمرتزقة والموالي كبديل لهم ، إلا أن العصبية الجديدة هي بالطبع اضعف من الأولى . هذا التبدّل يغري بقية العصبيات التي تراقب الوضع وتتهيأ للانقضاض على الدولة . لكن الملك يواجههم ويبيدهم وتنشأ على الأثر دعوات الإنفصال عن الدولة في الأطراف ، وربما توصل البعض إلى الاستقلال وتأسيس دولة أو دولتين وهكذا تتلاشى الدولة وتزول[٧] ، والعملية تبقى عملية وقت فقط يطول أو يقصر حسب اتساع أو ضيق الدولة. والخلل طبعاً يبدأ من الأطراف باتجاه المركز . ولعله من المفيد أن نذكر أن العهد الأول للدولة يمتاز بخلال البداوة كالاقتصاد بالنفقات ، والتماسك ، والعفة عن المال لقلة الحاجة إليه[2] . ثم يركز الملك أوضاعه شيئاً فشيئاً ويميل بطبيعته إلى الترف ومن ثم إلى كثرة الإنفاق مما يؤدي إلى ارتفاع الأسعار بسبب زيادة الطلب مما يتوجب على صاحب الملك أن يفرض ضرائب جديدة لكي يغطي نفقات أهل الدولة ومرتبات الموظفين واعطيات الجند .

وبقدر ما يتسع العمران ويتعاظم الترف ، بقدر ما يزيد الإنفاق ، مما يحتم زيادة المكوس على البضائع لسد النفقات المتصاعدة ، والملاحظ أنه كلما زاد الترف زادت الحاجة إلى المال ، وبالتالي فرض الضرائب بظلم وعسف . ثم يلجأ السلطان إلى البحث عن مصدر لتأمين المال بتوجيه التهمة إلى التجار والمتمولين بالخيانة ليصار إلى ابتزاز أموالهم ، هذا من جانب ومن جانب آخر فالإنغماس في الترف يؤدي إلى ضعف المدافعة وفساد الأخلاق ،

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٩٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٩٦ .

مما يجعل الجند يتسلطون على الدولة . نظراً إلى ما لحقها من هرم وضعف في العصبية . مما يحتم على السلطان استرضاءهم بالأموال فيسعى إلى جباة الأموال ويوجه إليهم التهم كوسيلة لاحتجاز أموالهم ، ثم بعد ذلك يصادر أموال الأغنياء وغيرهم . وهكذا حتى يتوصل السلطان إلى موقف يجد نفسه عاجزاً عن جلب المال لإرضاء المتمردين من جهة وعن الاستبداد والقهر من جهة أخرى ، مما يؤذن بإنهيار الدولة وهلاكها حتى إذا قصدها طالب انتزعها من القائمين بها .

وجوه المعاش

إن ما يتطلب منا أيضاحه قبل معالجة هذا الموضوع هو معنى المصطلحات التالية : المعاش ، الرزق ، الكسب .

المعاش ، ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله[٢] .

الرزق ، كل ما يحصله المرء وينتفع به .

الكسب ، هو (قيمة الأعمال الإنسانية)[٣] وإذا أردنا تحديد الصلة بين الكسب والرزق ، فالكسب اعم من الرزق لأن كل رزق كسب ولا يصح العكس . ويقسم وجوه المعاش إلى أربعة اقسام : فلاحة ، وصناعة ، وتجارة ، وإمارة .

ولا بد من أن نشير إلى أن ابن خلدون جعل الصيد مصدراً من مصادر المعاش ولكنه لم يتوسع في شرحه .

أما الفلاحة ، فهي متقدمة عليها بالذات ، إذ هي بسيطة وطبيعية وفطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم ، وهي تكون من النبات في الزرع والشجر وتعهده بالعناية لاستخراج ثمره . وتكون مع ذلك باستخراج ما ينفع من الحيوان المستأنس كاللبن من الانعام والحرير من دودة القز والعسل من النحلة[٤] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٨٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٨٣ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٣٨٣ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٤٠٠ .

أما الصنائع ، فتظهر بعد الفلاحة مباشرة لأنها مركبة وعلمية . والمركب يأتي بعد البسيط والعلمي يأتي بعد الفطري وهي خاصة بالحضر المتأخر عن البدو . وقسمها ابن خلدون إلى ثلاثة أقسام :

ـ ما يختص بأمر المعاش ، كالحياكة والنجارة والحدادة والجزارة وغيرها .
ـ ما يختص بالأفكار ، كالوراقة (معاناة الكتب بالاستنساخ والتجليد) والشعر والغناء وتعليم العلم .
ـ ما يختص بالسياسة ، الجندية وأمثالها[1] .

أما التجارة ، وإن كانت طبيعية فالكسب فيها بالإحتيال والحصول على الفرق بين ثمن البيع وثمن الشراء . وهذه الوجوه الثلاثة ، هي وحدها المصادر الطبيعية للمعاش .

أما الإمارة ، فهي مصدر غير طبيعي للمعاش ، وذلك لأن الكسب فيها يكون بأخذ ما في يد الغير بالقوة على قانون متعارف عليه[2] .

ويرى ابن خلدون ، أن طرق المعاش تؤثر تأثيراً قوياً في الأخلاق والعقول .

فالتجارة تؤثر في الأخلاق . والصناعة تؤثر في العقول . فهو يقول « . . . أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك » . « ان التاجر مدفوع إلى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح ، ولا بد في ذلك من المكايسة والمماحكة والتحذلق ، وممارسة الخصومات ، واللجاج ، وهي عوارض هذه الحرفة وهذه الأوصاف ، نقص من الذكاء والمروءة تجرح فيها، لأن الأفعال لا بد من عود آثارها على النفس ، فأفعال الخير تعود بآثار الخير والزكاة وأفعال الشر . . . تعود بضد ذلك »[3] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٨٣ و ٣٨٤ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٩٩ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٤٢٨ .

أما الصنائع فتكسب صاحبها عقلاً ، وخصوصاً الكتابة والحساب وهي « . . . أبداً يحصل منها وعن ملكيتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة . فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً والحضارة الكاملة تفيد عقلاً . . . والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة ، وذلك ، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار »[1] .

ولابن خلدون بعض الآراء الاقتصادية التي توصل إليها من خلال استقراءاته للوقائع الاقتصادية . وأهم هذه الآراء هو ما ذكره حول علاقة قانون العرض والطلب بالأسواق ، فالأسعار ترتفع عندما يزداد الطلب ، وتنخفض عندما يقل الطلب ، ولكن زيادة الطلب تتأثر بعوامل اجتماعية من جهة وتتسبب بنتائج اجتماعية من جهة أخرى . ولمعرفة العوامل الاجتماعية التي تؤدي إلى زيادة الطلب ، ينبغي أن ننظر إلى قول ابن خلدون « . . . أن المصر الكثير العمران يكثر فيه الترف وتكثر حاجيات ساكنيه من أجل الترف . وتعتاد تلك الحاجيات ، فتنقلب إلى ضرورات . . وتصير الأعمال كلها مع ذلك عزيزة ، والمرافق غالية ، يإزدحام الأغراض عليها من أجل الترف . . . ويعظم الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال ، فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة ، على نسبة عمرانه »[2] .

يتبين لنا من هذا النص المعاني التالية :

أولاً : أنه كلما إزداد العمران واستفحل الترف ، كلما ازداد الطلب على الحاجيات وبالتالي ارتفعت الأسعار وزادت النفقات .

ثانياً : أن الحاجيات والسلع ـ بالنسبة للإنسان ـ نوعان ، ضروريات وكماليات والملاحظ أن الحدود الفاصلة بينهما ليست ثابتة ولا مطلقة بل نسبية متحولة . فكماليات عامة الشعب ، هي ضرورية باعتبار القلة التي تنعم بالترف والرفاهية . كما أن ما يعد من الكماليات في

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٦٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٠٣ .

بعض المدن ، قد يكون من الضروريات في المدن الأخرى ، فالعلاقة نسبية متغيرة بحسب أحوال العمران والترف .

ولكن ما هي النتائج الاجتماعية الناجمة عن زيادة الطلب وازدحام الطالبين ، يقررها ابن خلدون في إقبال الناس على الصناعات التي تنتج السلع المطلوبة ورغبتهم في تعلمها لاتخاذها كوسيلة لاعتياشهم . . . وابتعادهم عن الصناعات التي تنتج السلع غير المطلوبة أو قليلة الطلب . . . فالأولى تزدهر وتستجد في حين ، الثانية تمهل وتترك . ويؤكد هذا المعنى بقوله « . . . ان الصنائع ، إنما تستجاد إذا احتيج إليها وكثر طلبها ، وإذا ضعفت أحوال المصر وأخذ في الهرم ، بانتقاص عمرانه وقلة ساكنه ، تناقض فيه الترف ورجعوا إلى الأقتصار على الضروري من أحوالهم ، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف »[1] .

ويتبين لنا من كل ذلك أن زيادة الطلب تكون وليدة عوامل اجتماعية معينة وأنها بدورها تتسبب في نتائج اجتماعية معينة .

ولما كان ابن خلدون طرح قانون العرض والطلب ، وبين علاقته بالأحوال الاجتماعية وصنف الحاجيات (الأشياء) إلى ضروريات وكماليات ، يلزمه ضرورة وضع أساس عام لتقويم (الأشياء) على أساسه ، وهو بنظره (العمل) فقيمة أي شيء ، هي بقيمة العمل المبذول لأنتاجه . لكن هل قيمة (العمل) مستقلة ثابتة؟ من الملاحظ أن ابن خلدون ربط قيمة العمل بقانون العرض والطلب ، ففي حال أزدياد الطلب ، ترتفع قيمة العمل معه . وفي حال قلة الطلب تنخفض قيمة العمل . . . وقد تبين أن قانون العرض والطلب يرتبط باحوال العمران . ففي حال ازدهار العمران وتكاثر عدد السكان ، تكثر الأعمال وتزداد الثروة والترف ، مما يعمل على زيادة الطلب ورفع قيمة الأعمال . وإذا كان ذلك كذلك ، فيمكن القول أن قيمة الأشياء أصبحت مرهونة بأحوال

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٦٣ .

العمران . والسبب في ذلك « . . . أمور ثلاثة ، الأول : كثرة الحاجة لمكان الترف في المصر ، بكثرة عمرانه . والثاني : اعتزاز أهل الأموال لخدمتهم ، وامتهان أنفسهم لسهولة المعاش في المدينة بكثرة اقواتها . والثالث : كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى أمتهان غيرهم وإلى استعمال الصناع في مهنهم ، فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة الاستئثار بها فيعتز أهل العمال وتغلوا اعمالهم »(1) .

ويظهر من هذا أن الأعمال هي سبب الكسب ، وهي أيضاً عامل من عوامل زيادة الثروة ويؤكد هذا المعنى بقوله : « . . . أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية »(2) ولا بد من أعمال إنسانية في كل مكسوب ومتمول »(3) . إلا أن ابن خلدون يرى أن بعض الناس ، قد تزداد ثرواتهم عن غير طريق (العمل). فهؤلاء يغتنمون فرصة انتهاء الدولة وقيام الأخرى ، حيث ترخص الأسعار « العقارات » والضياع لقلة طلبها : « . . . فيمتلكوها بالأثمان اليسيرة وتتخطى بالميراث إلى ملك آخر ». وما أن تتبدل الأحوال وتعود إلى الاستقرار بسيطرة وتقدم الدولة الثانية ، حتى ترتفع اسعار العقارات والضياع « . . . ويصبح مالكها من اغنى أهل المصر ، وليس ذلك بسعيه واكتسابه »(4) .

ولاحظ ابن خلدون أن مستوى المعيشة يتطور مع مستوى الحضارة فالمدنية الأكثر تحضراً ، فهي أكثر ارتفاعاً في مستوى المعيشة . والمدينة الأقل تحضراً ، فهي أقل مستوى في المعيشة من الأولى . ويظهر أيضاً أن الإختلاف في مستوى المعيشة بين طبقات الشعب في المدينة الواحدة لكن الطبقات المتماثلة في مدن مختلفة لا تتمتع بمستوى معيشي واحد ، بل تختلف باختلاف أحوال العمران ، « . . . ما كان عمرانه أكثر واوفر ، كان حال أهله بالترف

(1) المرجع نفسه ، ص ٣٦٠ .
(2) المرجع نفسه ، ص ٢٨١ .
(3) المرجع نفسه ، ص
(4) المرجع نفسه ، ص ٣٦١ .

ابلغ »[1] أما إذا قارنا مختلف طبقات الشعب في مدينة وافرة العمران مع أمثالهم في مدينة قليلة العمران ، نرى أن الطبقات الأولى أوسع حالاً وأكثر ترفاً .. « فحال القاضي بفاس أوسع من حال القاضي بتلمسان ... وهكذا كل صنف مع صنف أهله »[2] .

ويرى ابن خلدون أن الجاه مفيد للمال : « ... وذلك أننا نجد صاحب الجاه والحظوة في جميع أصناف المعاش ، أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه »[3] . ويرى أن الاحتكار الذي يمارسه البعض على بعض المواد وحجزها ريثما يظهر الغلاء أمر مشؤوم لأنه يؤدي إلى نتائج سيئة على المحتكر بالذات وخاصة إذا كان يحتكر الكماليات . لأن الناس تمتنع عن طلبها في أجواء الغلاء ويضعف الدولة لعجزها في مضمار الجباية وتغطية نفقات الجند .

ويشير أيضاً إلى أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين الرخص وذلك لأن رخص اي سلعة من شأنه أن يبعد التجار المحترفين عن تعاطيها مما يؤذن بكسادها وفقدانها ، وبالتالي إلى ضعف رؤوس الأموال فيها لقلة الربح ، ولقد اكتشف ابن خلدون العلاقة التي ينبغي أن تتوفر بين العوامل الأقتصادية والعوامل السياسية ، فرجال الاقتصاد (المتمولين) في الأمصار في حاجة إلى النفوذ والجاه للدفاع عن املاكهم ، وذلك لما في طباع البشر من العدوان على الثروة ، لذا : « ... فلا بد لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تذود عنه وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك ، أوخالصة له ... وإن لم يكن له ذلك أصبح نهباً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام »[4] .

موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة ...

لقد رأينا ابن خلدون في معظم ابحاثه التي تعرفنا إليها ، فيما سبق يدرس

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٦١ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٨٩ .
(٣) المرجع نفسه ، ص
(٤) المرجع نفسه ، ص ٤٥٩ .

الظـواهر دراسـة علمية تحليليـة ، معتمـداً على مـلاحـظاتـه ومشـاهـداتـه في استخلاص نتائجه ، حتى جعلنا نتخيل أنه من القـائلين بقدرة العقـل المطلقـة على اكتشاف حقائق الـوجود ـ كـوجود ـ فهـل كان ابن خلدون حقيقـة من هذا الرأي ؟

ـ العقل ونطاقه :

يبدو لنا أنه من الضروري قبل الإجابة على هذا السؤال أن نشيـر إلى أن ابن خلدون اعتمـد على العقل إلى حـد كبير في دراسـة الظواهـر الاجتماعيـة والسياسية للتعرف إلى أسبابها واستنتاج قـواعدهـا ، حتى أنه أقحم العقـل في تأويل بعض النصوص الشرعية حين تخالف النتـائج العقليـة التي توصـل إليها فمثلاً ، توصل بنتيجة البحث إلى أن العصبية ضرورية لتأسيس الملك وتنـظيم الاجتماع ولنشر الدعوة الدينية ، ولكنه وجد بعض النصوص الشرعية التي تذم العصبية وتدعو إلى تركها : ـ « . . لن تنفعكم ارحامكم ولا اولادكم » أمام هذا التعارض لجأ ابن خلدون إلى تأويل النصوص الشرعية لتتفق مع أحكام العقل ، فالعصبية التي يذمها الشـرع هي القائمـة على الباطـل وأحوالـه كما كـانت في الجاهلية أما : ـ« . . . العصبية في الحق وإقامة أمر الله ، فأمر مطلوب . ولـو بطل لبطلت الشرائع . وكذلك بالنسبة للملك فهو طبيعي في العمران وضروري للبشر ولكنه مذموم في الشـرع . إلا أن ابن خلدون يرى أن الشـرع لم يذم : ـ« . . . الملك لذاته ولا حظر القيام به ، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه ».

وللإجابة على السؤال المطروح ، ينبغي أن نعرض للنصوص التي يفنـد فيها مزاعم الفلاسفة . قال ابن خلدون :ـ« . . . لا تثقن بما يزعم لك العقـل من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنـات وأسبابها والوقوف على تفصيـل الوجـود كله ». ومعنى ذلك أن العقل ، عاجز عن إدراك حقـائق الوجـود كوجـود ـ أي بشموله وتفصيلاته ، وأنه لا ثقة بنتائجه في هذا المجال ، فالمدركات العقلية ، بـرأيه تعتمـد على الحـواس ، وحيث أن الحـواس محـدودة فينبغي أن تكـون المدركات العقلية محدودة ويمثل على ذلك بالأعمى الذي لا يدرك المبصرات والأصم الذي لا يعرف شيئاً عن المسموعات ، ونحن بدورنا حـواسنا محدودة

نرى ما هو في مجال إدراكنا ، أما ما عدا ذلك فمثالنا كمثال الأعمى والأصم بالنسبة إلى المبصرات والمسموعات .

لذا يتوجب علينا أن لا ننكر ما يقع خارج الحس والإدراك وإلا يكون شأننا كشأن الأعمى الذي ينكر المبصرات لحرمانه من حاسة البصر ، وبهذا يثبت ابن خلدون الوجود الآخر أي الذي يقع ما وراء الحس والذي يجعله من اختصاص الشرع وحده : ـ « . . . لأنه ـ أي الشرع ـ من طور فوق إدراكك ، ومن نطاق اوسع من نطاق عقلك »[1] .

ويتضح لنا مما تقدم أن الوجود قسمان : ـ المحسوس واللامحسوس ، وهو من اختصاص الشرع وضمن نطاقه . ويؤكد ابن خلدون أن أحكام العقل في نطاقه (يقينية لا كذب فيها) لكن شريطة أن لا تزن به أموراً هي فوق طاقته وإلا (فمثالنا عند ذلك ، مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب ، فطمع أن يزن به الجبال)[2] .

وقد يتضح موقفه أكثر من العقل ، إذا وقفنا على حقيقة موقفه من الفلسفة بشكل عام ، وفي معرض رده على الفلاسفة : ـ يقول ان قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله ، الحسي منه ، وما وراء الحسي تدرك أدواته وأحواله باسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع ، فإنها بعض من مدارك العقل »[1] . ومعنى ذلك أن الفلاسفة يعتقدون أن العقل يستطيع إدراك الوجود ـ كوجود ـ شريطة أن يتقيد بأصول المنطق وأنهم اعتبروا العقل أداة صالحة لتصحيح العقائد الايمانية ، وهذا بالطبع ما يرفضه (ابن خلدون) للأسباب التي ذكرناها آنفاً ، بالإضافة إلى أن نطاق الموجودات لا ينحصر بنطاق المحسوسات بل يتعداه إلى الروحانيات غير المحسوسة ، لذا فهم على خطأ (لأن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه)، ومعنى ذلك أن ذوات الكائنات الروحية لا يمكن إدراكها بالعقل

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٦٠ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٦١ .

والتجريد منها ماهيات أخرى ، لكونها ليست محسوسة . ويعلق د. أبو ريده: على ذلك بقوله : « ... ان ابن خلدون في ابطاله للعلم الإلهي ، او علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله الفلاسفة المحدثون مثل (كونت وكانت) فهو يقول أن موضوع العلم الإلهي الروحانيات وهي ليست مدركة لنا ، فلا يتأتي لنا برهان عليها . لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرَك لنا ونحن لا ندرك الذّواتِ الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى ... »[٢] فالذوات الروحانية هي من اختصاص الشرع وحده .

وذلك « أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لا تساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها فإذا هدانا الشارع إلى مُدْرِك فينبغي أن نقدمه على[٣] مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه » أما العلم الطبيعي ، فالفلاسفة ، برأي ابن خلدون أيضاً قصروا فيه وذلك لأنهم حاولوا أن يطبقوا الاحكام الكلية (الذهنية) على العالم الخارجي ، وهو متشخص ، وهذا لا يجوز لأن هناك تباين أساسي من حيث الجوهر بين ما هو ذهني وما هو متشخص ، ولهذا من غير الجائز الانتقال من الذهني إلى المتشخص ، وبالتالي فالمطابقة بينهما أمر ليس يقينياً »[٤] « ... فلعل في المواد ما يمنع مطابقة الكلي الذهني للخارجي الشخصي ، ويعتبر ابن خلدون أن صحة العلوم الطبيعية مرهونة بالملاحظة والتجربة وليس بالبرهان المنطقي فحسب، ومن الطبيعي أن يؤدي هذا التعارض بين ابن خلدون والفلاسفة في المسائل التي ذكرها آنفاً إلى التعارض حول مفهوم السعادة الحقيقية وذلك لأن الفلاسفة يعتقدون بأن السعادة الحقيقية تقوم بإدراك حقائق

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٥١٤ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٥١٦ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٤٩٥ و ٤٩٦ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٥١٦ .

الموجودات بواسطة العقل ، أما هو فيعتقد بأن السعادة الحقيقية تحصل للنفس عندما تدرك ذاتها إدراكاً مباشراً ، أعني بغير واسطة ، بل بكشف الحجاب الحسي ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة ، وهذه هي السعادة الصوفية بالذات التي يحصلون عليها بالرياضة وأماته القوى الجسمانية ، لذا فسعادة الفلاسفة باطلة من وجهين :-

الأول : كونها لا تحصل للنفس بالإدراك الذاتي ، بل بالإدراك بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس . إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية ، وهذه تكون بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذاكرة . والسعادة الحقيقية هي كما مرَّ تكون بإماتة القوى الدماغية كلها .

ويعبر ابن خلدون عن هذا المعنى بقوله : « إن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشدّ وألذ فالنفس إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنهما . وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم وإنما يحصل بكشف الحجاب الحسي ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة »[1] .

والثاني : إن العقل عاجز عن إدراك الموجودات التي تقع ما وراء الحسي فكيف يزعمون أن سعادهم تتم بإدراك كنه الوجود ـ كوجود ـ وما سعادتهم إلاَّ كسعادة الصبي في أول نشوئه ، فهو لا يعلم ان وراء ما يدركه بالحس أشياء كثيرة لا علم له بها[2] . وأخيراً يحذر ابن خلدون من الأخذ بالفلسفة لأنه يعتبرها عارضة في العمران وضررها في الدين كثير ، ثمرتها هي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة وهي أداة تضليل وينصح بعدم الاطلاع عليها قبل الامتلاء بالعلوم الشرعية لأن

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٥١٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥١٧ .

من آكب عليهـا (وهـو خـلو من عـلوم المـلّة قـلّ أن يسـلم من معـاطبها)[1] ولا بـد من الإشارة في آخـر هـذا البحث إلى أن ابن خلدون قد دعى إلى التسليم العقلي بأمور الدين ، إلاّ أنه كان يرى عدم جواز تدخل الدين في شؤون المدنية .

وبالإستنتاج نقول : إن فعالية العقل تقتصر على الميدان الحسي ، ومن ثم فهو « إنما يحيط علماً بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة » . وهو لا يستطيع الإحاطة بالموجودات كلها ، ولا بالأسباب جميعها لأن الوجود عند كل مدرك في باديء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها . . . وإذ تجاوزت في الارتقاء ادراكنا ووجـودنا خـرجت عن أن تكون مـدركة فيضـل العقل في بيـداء الأوهام . أمـا بخصوص العلم الإلهي فلا فائدة منـه ما دامت الحقـائق التي يدعي اكتشـافها مجرد وهم لا يقوم على أسـاس . وفائـدة المنطق محصـورة لكونـه يعمل على شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجـاج لتحصيل ملكـة الجودة والصـواب في البراهين . أما العلم الطبيعي فيمكن النظر إليه من جهتين : أحدهما ممكن ما دام يرتكز على التجربة والحس ، وما دامت قضايـاه يمكن التحقق من صحتها واقعياً . وثانيهما ممتنع لأنه يرتكز على الحدود والأقيسة الذهنية الصورية . لأن الأحكام الذهنية عامة في حين أن الموجودات مشخصة ولعلّ في المواد ما يمنع من مطابقة الذهن الكلي للخارج الشخصي .

موضوعات للمعالجة خاصة : «فلسفة ابن خلدون»

الموضوع الأول :

قـال ابن خلدون : « اعلم أن فنّ التـأريـخ فنٌّ عـزيــز المـذهب ، جمّ الفوائد ، شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم . . . فهو محتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوّعة ، وحسن نظر وتثبّت يُفْضيان بصاحبهما إلى الحق . . .

ويحتـاج صاحب هـذا الفنّ ، إلى العلم بقـواعـد السيـاسـة ، وطبـائـع

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٥١٩ .

الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار ، في السِّير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، أو بَوْن ما بينهما من الخلاف . وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادىء ظهورها ، وأسباب حدوثها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث ، واقفاً على أصول كل خبر . وحينئذٍ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها جرى على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلاّ زيّفه واستغنى عنه » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص ؟ (ست علامات) .

ب ـ بيّن مفهوم ابن خلدون للتاريخ والمغالط التي يقع فيها المؤرخون وأسبابها ؟ (عشر علامات) .

جـ ـ ما علاقة فن التاريخ بعلم العمران ؟ (أربع علامات) .

الموضوع الثاني :

جاء في مقدمة ابن خلدون : « الاجتماع الإنساني ضروريٌّ ، ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم : الإنسان مدنيّ بالطبع ، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران . وبيانه . . . إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء . . . فلا بدّ من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف .

وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه ، لأن الله . . . جعل حظوظ كثير من الحيوانات العُجْم في القدرة أكمل من حظّ الإنسان . . . وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء ، والسلاح للمرافعة .

ثم إن هذا الاجتماع ، إذا حصل للبشر ، فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم . . . فيكون ذلك الوازع

واحداً منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، وهذا هو معنى المُلك » .

أ - بيّن المعاني الواردة في النص ؟ (خمس علامات) .
ب - تكلم على مفهوم ابن خلدون لعلم العمران وقوانينه العامّة (ست علامات) .
جـ - وضّح العوامل الطبيعية التي تؤدي إلى تنوّع المجتمعات البشرية في رأيه ؟ (ست علامات) .
د - أبدِ رأيك في قيمة ما جاء به ابن خلدون في علم العمران (ثلاث علامات) .

الموضوع الثالث :

يمرّ الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون في طورين : بداوة فحضارة . وللعصبية فيهما معاً أثر بالغ :

أ - تحدّث عن مفهوم الطور البدوي عنده وعن أبرز خصائصه (خمس علامات) .
ب - عرّف العصبية ووضّح أثرها في هذا الطور (خمس علامات) .
جـ - تحدّث عن مفهوم الطور الحضري وخصائصه وأثر العصبية فيه (ست علامات) .
د - ما أسباب الانتقال من البداوة إلى الحضارة وما وسائل ذلك ؟ (أربع علامات) .

نصوص وموضوعات
للمعالجة

ملحق رقم (١)

بعض النصوص المنتقاة من الجوانب الفلسفية المختلفة المقررة في المنهج

أفلاطــون
من محاورة فيدون
الجـزء الثاني
مسألة خلود النفس

قال أفلاطون :

« . . . وقد أدّى حديث سقراط إلى هذا الجواب السريع من سيبس كل هذا في رأيـي الشخصي كلام طيب جداً يا سقراط ، واستثنى منه ما كان متعلقاً بالنفس ، وما كان متبعاً غزيراً للشك عند النـاس فإنهم يقـولون لأنفسهم : من الممكن جداً أن النفس عند مفـارقتها الجسـد لا يبقى لها أثـر في أي مكان ، وبالأحرى يمكن أن تفسد وتفنى في نفس اليوم الذي يموت فيه الإنسان ، حالما تنفصل عن الجسد من الممكن أن تخرج منه لتبدو كنفخة ريح أو دخان وتذهب هكذا وتطير فلا يبقى لها أثر في أي مكان ومع ذلك إذا كان حقاً أنها تتركز في ذاتهـا وبذاتهـا في مكان مـا بعد أن تكـون قـد خلصت من الشـرور التي كنت تستعـرضها منـذ هنيهة ، فـأي أمل عـظيم وجميل يـا سقراط ينشـأ من حقيقـة كلامك ، لكنه مع ذلك في حاجة بدون شك إلى تبرير وهذا فيمـا يرجـح ليس بـالأمر البسيط ، إذا وجب إقنـاع الناس أنـه بعـد مـوت الإنسـان تعيش النفس بنشاطها الحقيقي وفكرها .

فقـال سقراط : هـذا حق يا سيبيس ، حسنـاً وماذا علينـا أن نفعل إذاً ؟ أليست رغبتك أن نتحدث عن هذا الموضوع نفسه إذا كان ما تقـوله رجحـاً أم ليس كذلك ؟ فأجاب سيبيس : نعم ، ولعمري أنه ليسرني أن أستمع لآرائـك في هذا الموضوع ، فقال سقراط : إني أعتقد على الأقل أنه لا يوجد أحد ولو كان شاعراً هزلياً يستمع إلى الآن ويدعى أنني ثرثار يتكلم عن أشياء لا تعنيه ، وعلى ذلك إذا كان هذا هو رأيك فيجب أن نبحث المسألة بحثاً شاملاً .

حجةالأضـــداد :

لنبحث المسـألة على هـذه الصورة تقـريباً : هـل أرواح الموتى مقـرهـا بالإجمال عن هـاديس أم ليست هنالـك ؟ الواقـع إنه طبقـاً للسنة القـديمة التي ذكرناها ، هناك تـوجد النفـوس التي رحلت من هنا ، وإني أصـر على النفوس تعود إلى هنا من جديد وتولد مرة أخرى من أولئك الذين قد ماتوا وإذا كان الأمر كذلك وإذا كان الأحياء يخرجون من الموتى فماذا يمكن أن نقبل إلاّ أنه يجب أن توجد نفوسنا هناك ؟ لأنه لا يمكن بدون شك أن يتحقق ميلاد جديد لنفوس لم تكن موجودة وهذا يكفي لإثبات ذلك الوجود ولإيضاح أن ميلاد الأحياء ليس له على الإطلاق أصل غير المـوتى على العكس إذا لم يكن الأمر كـذلك فمن الضروري أن نبحث عن جهة أخرى ، فقال سيـبيس : هذا مؤكد .

العدالة في الدولة والفرد :

سقراط : أستطيع الرد على هذا ، بأن العدالة توجد في عقل الفرد ، كما توجد في المدينة بأسرها . والمدينة أكبر من الفـرد . وربما تـوجد العـدالة في الموضوع الأكبر بنسبة أكبر ، ولذلك يكون كشفها أسرع .

فلنبدأ بفحص صفة العدالة في المـدن ، ثم نطبق البحث على الفـرد ، ناظرين إلى ما يقابل الأكبر في الأصغر .

فتكوين المدينة يرجع إلى هذه الحقيقة ، وهي أن الأفراد ليسوا مستقلين بـأنفسهم ولهم حاجـات كثيرة . فكـل منهم يلتمس المعونـة من الآخرين على قضاء حاجاته المتنوعة ، ويقيم الرفقاء المتعاونون في مكـان واحد ، ويسمـون

هذا المكان المشترك مدينة . وكل منهم يعطي ويأخذ بالتبادل ، مهما كان الشيء الذي يتبادله ، ويفعل هذا بعقيدة أنه يراعي مصلحته ، ولهذا يعزى تكوين المدينة لحاجاتنا الطبيعية ، وأول هذه الحاجات ، وأكثرها إلحاحاً ما يقيم أودنا ، ويمكننا من البقاء كمخلوقات حية ـ وثانيها السكن ، وثالثها الملبس ، وما أشبه . ولأجل أن تكون المدينة كفؤاً لسد هذه المطالب الكثيرة ، يجب أن يكون فيها فلاح وبنّاء ونسّاج ، يضاف إليهم صانع أحذية ، وواحد أو اثنان من طبقة الناس الذين يدبرون حاجاتنا البدنية . فأصغر مدينة ممكنة تتألف من أربعة أو خمسة رجال . وعلى كل منهم أن يضع عمله تحت تصرف الجماعة ، بحيث يستطيع الفلاح الواحد أن يدبر غذاء أربعة ، فيقضي أربعة أمثال الوقت والعمل في إعداد الطعام يشاركه فيه الآخرون ، بدلاً من أن يدبر ربع الطعام لغذائه هو وحده ، في ربع الوقت ، بصرف النظر عن الآخرين ، ويصرف بقية وقته ، ربعاً في بناء مسكنه ، وربعاً في عمل ملبسه ، موفراً على نفسه مؤونة مشاركة الآخرين ، ومؤدياً عمله بنفسه لنفسه .

ولنذكر أولاً ، أنه لا يوجد شخصان متشابهان تماماً ، فلكل منهما مواهبه الطبيعية . فواحد يصلح لعمل ما ، والآخر لعمل آخر . ومن المحتمل أن يكون النجاح أكبر لو كرّس الإنسان نفسه تماماً لعمل واحد ، ولم يوزع جهوده على أعمال متعددة . ولهذه الاعتبارات يكون إنتاج جميع الأشياء أرفع ، كمًّا وكيفاً ، وأكثر يسراً ، إذا مارس كل رجل عملاً واحداً ، يوافق مواهبه الطبيعية ، وفي الوقت المناسب ، دون أن يتدخل في أي شيء آخر .

وينبغي أن يكون في المدينة أرباب حرف ومهن أخرى ، من منتجين وتجار . وسيكون بها سوق وعملة للتبادل وعمال مأجورون .

وستكبر المدينة وتكون مدينة حقاً ، فتوفر لسكانها الرفاهية ورغد العيش ، ثم تضيق بأهلها ، بعد أن كانت مناسبة لهم في الأصل ، بحيث تضطر إلى اقتطاع جزء من أرض جيرانها ، إن أرادت الحصول على أرض تكفي للرعي والزرع . وقد يفعل الجيران معها نفس الشيء ، إذا سمحوا لأنفسهم بتخطي حدود الضروريات ، والانحراف في إحراز ثروة لا حد لها . والخطوة الثانية أننا

ندخل في حرب . وبدون أن نبحث في هذه المرحلة ، فيما إذا كانت الحرب تؤدي إلى الخير أو الشر ، يكفي أن نرجعها في أصلها إلى أسبابها ، التي هي أوفر المصادر لكل ما يصيب الدولة من شرور ، في قدرتها التعاونية ، أو في أعضائها الأفراد .

فالدولة إذن في حاجة إلى جيش كامل ، يحارب جميع المغيرين ، دفاعاً عن ملك الدولة كلها ، وملك أفرادها . وبالنسبة لأهمية العمل الذي سيقوم به هؤلاء الحراس ، ينبغي أن نتطلب منهم التحرر من الارتباطات مع الآخرين ، إلى جانب المهارة واليقظة ، إلى حد غير مألوف .

وليس هناك فرق في المواهب الطبيعية التي تؤهل صاحبها لحماية الدولة ، وتولي حراستها ، سواء أكان كلب صيد أحسن تدريبه ، أم شاباً مقداماً . فكلاهما يجب أن يكون سريعاً في اكتشاف العدو ، سريعاً في اللحاق به عندما يشبه قوياً في القتال إذا اشتبك معه ، عالي النفس ، لأن قوة الغضب لا تقاوم ولا تقهر ويجب أن يكون الحارس وديعاً وغضوباً في الوقت نفسه .

والرجل الذي يكون وديعاً مع أهله ومعارفه ، ميال للعلم والفلسفة . وبالمثل ، الرجل الذي تبشر مواهبه الطبيعية ، بأنه يكون حارساً كاملاً للدولة ، يكون ميالاً للفلسفة ، غضوباً عالي النفس ، سريع القدم ، قوياً . وما دام هذا هو خلقه الطبيعي فكيف ننشئه ونربيه ؟ ليس هناك أفضل مما أثبتته التجارب الماضية ، الجمباز للجسم والموسيقى للعقل .

فلنبدأ منهاج التعليم بالموسيقى ، وليس الجمباز . والموسيقى يدخل تحتها القصص الخرافي الواقعي ، الذي يناسب الأطفال في هذه السن المبكرة ، التي تتقبل كل أثر نريد أن نطبعه فيها . على أن نراقب مؤلفي القصص . فنختار الحسن من إنتاجهم ، ونرفض الرَّديء ، ونشير على المربيات والأمهات بترديد ما نختاره منه على الأبناء .

ونمنع في مدينتنا القصص الذي يبرر الجرائم والرذائل ، والخصام والقتال بين الناس ، والأحقاد . بل يجب أن يلقن الأطفال من مبدأ الأمر ، أن

الشجار مع المواطنين جريمة ، يجب أن لا يرتكبها عضو في الدولة . والطفل لا يميز بين المجاز والحقيقة ، وما يعتقده في هذه السن ينزع لأن يصح ثابتاً ، لا يمحى ، ومن ثم يجب أن تساق القصص الخيالية للأطفال في أكمل صورة تشجع على الفضيلة .

أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص ٢٤ وما بعدها حتى ص ٤٧ .

حـركة النقــل

ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد

جاء في الفهرست :

« أحد الأسباب في ذلك أن المأمون رأى في منامه كان رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة واسعَ الجبهة مقرون الحـاجب أجلح الرأس أشهـل العينين حسن الشمائل جالس على سريره قال المأمون : وكـأني بين يديـه قد ملئت لـه هيبةً فقلت : من أنت ؟ قال : أنا أرسـطوطاليس فسـررت به وقلت : أيهـا الحكيم أسألك ، قال : سل ، قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : مـا حسن في الشرع . قلت : ثم مـاذا ؟ قال : مـا حسن عند الجمهـور . قلت : ثم ماذا ؟ قـال : ثم لا ثَمَّ . وفي روايـة أخـرى : قلت : زدني . قال : من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب وعليك بالتوحيد .

فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب ، فإن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات وقـد استظهـر عليه المـأمون ، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما من مختار من العلوم القديمة المخزونة المـدّخرة ببلد الروم . . فأجاب إلى ذلك بعد امتناع . فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسـلمان صاحب بيت الحكمة وغيرهم . فأخذوا ممـا وجدوا مـا اختاروا ، فلمَّـا حملوه إليه أمـرهم بنقله فنُقل . . وقـد قيل إن يوحنا بن ماسويـه ممن تغذ إلى بلد الـروم . قال محمـد بن إسحـق ممن عني بإخراج الكتب من بلد الروم محمد وأحمد والحسن بنو شاكر المنجم وخبـرهم

يجيء بعد ذلك . . وبـذلوا الـرغائب وأنفـذوا حنين بن إسحـق وغيره إلى بلد الروم ، فجاؤوهم بـطرائف الكتب وغرائب المصنفـات في الفلسفة والهنـدسة والموسيقى والارثماطيقي والطب وكان قسطا بن لوقا البعلبكي قد حمل معه شيئاً فنقله ونُقِل له . قال أبو سليمان المنطقي السجستـاني : إن بني المنجّم كانـوا يرزقون جماعة من النقلة منهم حنين بن إسحـق وحبيش بن الحسن وثـابت بن قرة وغيرهم في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل . . » .

ابن النديم ، الفهرست ، مرجع سابق ، ص ٢٣٣ .

الفارابي

القول في القوة الناطقة

قال الفارابي :

« . . . ويبقى بعد ذلك أن ترتسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات . والمعقولات التي شأنها أن ترتسم في القوة الناطقة ، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل : وهي الأشياء البريئة من المادة ، ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل ، مثل الحجارة والنبات ، وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها .

فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل . وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره ، فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات : فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضاً بالقوة معقولة . وسائر الأشياء التي في مادة ، أو هي مادة أو ذوات مادة ، فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة ، ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل . وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل . ولا أيضاً في القوة الناطقة ، ولا فيما أعطي الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل . وإنما تصير عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات .

وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل

بالفعل . وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيّرها بالفعل . والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق للمادة . فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني ، الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر . لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر . فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو من قبل أن يُبصر فيه بصر بالقوة ، والألوان من قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة . وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصراً بالفعل ، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل .

فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاء به ، وتعطي الألوان ضوءاً تضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان ، بذلك الضوء ، مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة . كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما يرسمه فيه . فمنزلة ذلك أن الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر . وكما أنَّ البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب أبصاره ، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر ، يعقل ذلك الشيء نفسه ، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني ، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل الفعّال . ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة . ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل . وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذٍ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل أن الكل أعظم من

الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية » .

الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٣ .

القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون

قال الفارابي :

« . . وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج ، في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال ، الذي لأجله جُعلت الفطرة الطبيعية ، إلاّ باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية .

فمنها الكاملة ، ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة .

وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكّة ، ثم اجتماع في منزل . وأصغرها المنزلة . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة ، إلاّ أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكّة جزء المحلّة ، والمنزل جزء السكّة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء حملة أهل المعمورة .

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا باجتماع الذي هو أنقص منها . ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار

والإرادة وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور ؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاستياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة .

والمدينةِ الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ـ فهذه في الرتبة الثانية ـ وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً . وكذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات . وفيها إنسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولو المراتب الأول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، هؤلاء هم في الرتبة الثانية . ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يَخدمون ولا يُخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين .

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها قوى طبيعية . وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيِّين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية . على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع

بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان ، لشيء دون شيء وغير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها ، وهي الصناعات وما شاكلها . والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية » .

آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٧ و ١١٨ و ١١٩

القول في العضو الرئيس

قال الفارابي :

« . . وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمّها في نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهي تحت رياسة الأول تَرأس وتُرأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصّه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرؤوسون فيه ويرؤسون آخرين .

وكما أن القلب يتكوّن أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا اختلّ منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنده ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها ، وان اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله .

وتلك أيضاً حال الموجودات . فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها .

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيّ إنسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية . . . .

وإنّما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل . وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال ، وتكون هذه القوة منه معدّة بالطبع لتقبل ، أما في وقت اليقظة أو في وقت النوم ، عن العقل الفعّال الجزئيات ، إما بأنفسها وإما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها . وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون يُنفي عليه منها شيء ، وصار عقلاً بالفعل .

وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة . وتكون نفسه كاملة متحدّة بالعقل الفعّال على الوجه الذي قلنا .

وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . فهذا أول شرائط الرئيس . ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة ، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات » .

آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ ـ ١٢٢ ـ ١٢٣ ـ ١٢٤ .

القول في مضادات المدينة الفاضلة

قال الفارابي :

« .. والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدّلة ، والمدينة الضالة . ويضادها أيضاً من أفراد الناس نوابت المدن . والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم أن أرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها ، وإنّما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر إنها خيرات من التي تُظنّ أنها هي الغايات في الحياة ، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتّع باللذات ، وأن يكون مخلّى هواه ، وأن يكون مكرّماً ومعظّماً . فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية . والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها .

وأضدادها هي الشقاء ، وهي آفات الأبدان والفقر وأن لا يتمتّع باللّذات ، وأن لا يكون مخلّى هواه وأن لا يكون مكرّماً » .

المرجع نفسه ص ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤

القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضالّة

قال الفارابي :

« . . والمدن الجاهلة والضالّة إنما تحدث متى كانت الملّة مبنيّة على بعض الآراء القديمة الفاسدة .

منها ، أن قوماً قالوا : إنا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادّة ، وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر ، ونرى كل واحد منها ، إذا حصل موجوداً ، أعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان ، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضدّه . . . فلذلك جعل له كل ما يبطل به كل ما كان ضاراً له وغير نافع له ، وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الأفضل . فإنا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وإبطالها ، من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طبع علي أن لا يكون موجود في العالم غيره ، أو أن وجود كل ما سواه ضارٌ له . . . قالوا : وهذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها . فقال قوم بعد ذلك إن هذه الحال طبيعة الموجودات ، وهذه فطرتها ، والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإراداتها ، والمرويّة برويّتها . ولذلك رأوا ان المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة ، لا مراتب فيها ولا نظام ، ولا استئهال يختصّ به أحد لكرامة أو لشيء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحّداً بكل خير هو له أن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره ، وان الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد .

ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية : فقوم رأوا ذلك أنه لا تحاب ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه ينبغي أن يبغض كل إنسان كل إنسان ، وأن ينافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان إلاّ عند

الضرورة ، ولا يأتلفان إلّا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً » .

آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٥١ - ١٥٢ و ١٥٣

الشيخ الرئيس

قوى النفس الإنسانية

قال ابن سينا :

١ ـ وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التصنيف ، فهو أن النفس الإنسانية ، التي لها أن تعقل ، جوهرٌ له قوى وكمالات .

٢ ـ فمن قواها ما لها بحسن حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة ، التي تختص باسم العقل العملي ، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية ، لتتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية ، وذائعة ، وتجريبية .

وباستعانة بالعقل النظري ، في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي .

٣ ـ ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل :

فأولها : قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلاً « هيولانياً » وهي المشكاة .

ويتلوها قوى أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني : إما بالفكرة ، وهي الشجرة الزيتونة ، إن كانت ضعفى . أو بالحدس فهي زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة ، وهي

الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية ، يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار .

ثم يحصل لها بعد ذلك ، قوة ، وكمال .

أما الكمال : فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن ، وهي نور على نور .

وأما القوة : فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد ، متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب ، وهو المصباح .

وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً .

وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل .

والذي يُخرج من الملكة إلى الفعل التام ، ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة ، فهو العقل الفعال ، وهو النار .

أما « الفكرة » : فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينةً بالتخيل ، في أكثر الأمر ؛ يطلب بها الحد الأوسط ، أو ما يجري مجراه ، مما يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضاً للمخزون في الباطن ، أو ما يجري مجراه ، فربما تأدت إلى المطلوب ، وربما أنبتت .

وأما « الحدس » : فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة :

إما عقيب طلب وشوق من غير حركة .

وإما من غير اشتياق وحركة .

ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه .

ابن سينا ، الإرشادات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق سليمان د. دنيا ، دار المعارف بمصر - القسم ٢ ، ص ٣٨٧ إلى ٣٩٤

قصيدة الشيخ الرئيس في النفس

هَبَطَتْ إليكَ من المحلِّ الأرفعِ ورقاءُ ذاتُ تعزُّزٍ وتمنُّعِ
محجوبةٌ عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت، ولم تتبرقعِ
وصلت على كره إليك ، وربما كرهت فراقك، وهي ذات تفجُّعِ
تبكي إذا ذكرت عهوداً بالحمى بمدامع تهمي، ولمّا تُقْلِعِ
وتظلّ ساجعة على الدِّمَن التي درست بتكرار الرياح الأربعِ
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدَّها قفص عن الأوج الفسيح المربعِ
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسعِ
إن كان أهبطها الإلّه لحكمة طويت عن الفذ اللبيب الأروعِ
فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمعِ
وتعود عاملة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يُرقعِ

جوهرية النفس

قال ابن سينا :

« هو أن الإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته أو غضبت منه ، وكذا يقول أخذت بيدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وسمعت بأذني ، وتفكرت في كذا وتوهَّمته وتخيلته ، فنحن نعلم بالضرورة إن في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات والأفعال فإنه لا يبصر بالأذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشي باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شيء مجمع لجميع الإدراكات والأفاعيل (الإلهية) ، فأذن الإنسان الذي يشير إلى نفسه « بأنا » مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شيء وراء البدن . ثم نقول إن هذا الشيء الذي أنه هويّة الإنسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسمانياً ، لأنه لو كان كذلك لكان أيضاً منحلاً سيّالاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن فلم يكن باقياً في أول عمره إلى آخره ، فهو إذن جوهر فرد روحاني بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده ، وهو المزاج الإنساني وإلى هذا المعنى أشير في الكتاب الإلّهي بقوله : « فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي »

فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الأنسي مستعدّاً لأن تتعلّق به النفس الناطقة ، وقوله : « من روحي » إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهراً روحانياً غير جسم ولا جسماني » .

وفي موضع آخر قال :

« هو أن الإنسان إذا كان مهتمّـاً في أمرٍ من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى أنه يقول إني فعلت كذا أو فعلت كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون غافـلاً عن جميع أجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ما هـو مغفول عنـه ، فذات الإنسـان مغايرة للبدن . . . » .

التـعــلّم

قـال ابن سينـا : « واعلم أن التعلّم ، سـواء حصـل من غيـر المتعلم أو حصل من نفس المتعلّم ، متفاوت . فـإن من المتعلمين من يكون أقـرب إلى التصور لأن استعداده أقوى . فإن كان ذلك الإنسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه ، سمي هذا الاستعداد القويّ حدساً . وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصـل بالعقـل الفعّال إلى كبيـر شيء وإلى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعـداد لذلـك كأنـه يعرف كـلّ شيء من نفسه . وهذه الدرجة أقوى درجات الاستعـداد . ويجب أن تُسمى هذه الحـال من العقل الهيولانيّ عقلاً قدسياً . وهو من جنس العقل بالملكة ، إلاّ أنه رفيع جـداً وليس مما يشتـرك فيه النـاس كلهم . ولا يبعد أن تفيض هـذه الأفعال ، المنسوبة إلى الروح القدسي لقوتها واستعلائها ، فيضانـاً على المتخيلة أيضاً ، فتحاكيها المتخيلة بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام .

ماهية النفس ومغايرتها للبدن

قال ابن سينا :

المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » ، وقد اختلف أهل العلم في أن المشار إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس أو غيره . أما

الأول فقد ظنَّ أكثر الناس وكثير من المتكلمين ان الإنسان هو هذا البدن ، وكل أحد فإنما يشير إليه بقوله « أنا » فهذا ظنّ فاسد لما سنبيّنه .

والقائلون بأنه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا ، فمنهم من قال إنه غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القالب ، وأحياه واتّخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفاً بربّه عالماً بحقائق معلوماته فيستعدّ بذلك للرجوع إلى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها ، وهذا هو مذهب الحكماء الإلّهيين والعلماء الربانيين ، ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة ، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتّصالهم بالأنوار الإلّهية . ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين » .

الـغـزالي

علم الكلام مقصوده وحاصله

قال الغزالي :

« ثم إني ابتـدأت بعلم الكـلام ، فحصلتـه ، وعقلتـه ، وطـالعت كتب المحققين منهم . وصنّفت فيـه مـا أردت أن أصنّف . فصـادفتـه علمـاً وافيـاً بمقصوده ، غير وافٍ بمقصودي ، وإنما مقصـوده ، حفظ عقيدة أهـل السنة ، وحراستها عن تشويش أهل البدعة . . . فأنشأ الله تعالى ، طائفـة المتكلمين ، وحـرّك دواعيهم لنصرة السنـة بكلام مـرتب ، يكشف عن تلبيات أهـل البدعـة المحـدثة ، على خـلاف السنة المـأثورة ، فمنـه نشأ علم الكـلام وأهله . . . ولكنهم (المتكلمين) اعتمــدوا على مقـدمـات تسلّمـوهــا من خصـومهم ، واضطرهـم إلى تسليمها، إما التقليد أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار . وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضـات الخصوم ، ومؤاخـذتهم بلوازم مسلّماتهم . وهذا قليل النفع في حق من لا يسلّم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام في حقي كافياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً » .

الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٧٨ وما بعدها .

الـفـلسـفة

قال الغزالي :

« ثم إني ابتدأت ـ بعد الفراغ من علم الكلام ـ بعلم الفلسفة . وعلمت يقينـاً : أنه لا يقف على فسـاد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلـك بالعلم، حتى يسـاوي أعلمهم في أصل ذلـك العلم ، ثم يزيـد عليـه ويجـاوز

درجته ، فيطّلع على ما لم يطّلع عليه صاحب العلم ، من غور وغائلة . وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدّعيه ، من فساده حقاً .

ولم أرَ أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك . فعلمت : أن ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه : رحى في عماية .

فشمر عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية . . . حتى اطلعت على ما فيه من خداع ، وتلبيس ، وتحقيق ، وتخييل ، اطلاعاً لم أشك فيه . . فإني رأيتهم أصنافاً ، ورأيت علومهم أقساماً وهم ـ على كثرة أصنافهم ـ يلزمهم وصْمَة الكفر والإلحاد » .

الغزالي ، المنقذ ، ص ٨٥ و ٨٦

طـرق الصـوفية

قال الغزالي :

« ثم إني لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية ، وعلمت أن طريقتهم إنما تتمُّ بعلم وعمل . وكان العلم أيسر عليّ من العمل . . . حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية . . فظهر لي أن أخصّ خواصهم ، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق ، والحال وتبدل الصفات . . فعلمت يقيناً : أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال . ثم لاحظت أحوالي . . ولاحظت أعمالي . . فتيقنت : أني على شَفَا جُرُفٍ هارٍ ، وإني قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال . فلم أزل أتردد بين تجاذب لشهوات الدنيا ، ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة أشهر . . .

وانكشف لي في هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها . والقدر الذي أذكره لينتفع به : اني علمت يقيناً أن الصوفية ، هم السالكون لطريق الله ، تعالى ، خاصة ، وأن سيرتهم ، أحسن السير ، وطريقهم ، أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيّروا شيئاً من

سيرهم ، وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » .

الغزالي ، المنقذ ، ص ١٢٢ وما بعدها .

مدخل السفسطة وجحد العلوم

قال الغزالي :

« ثم فتشت عن علومي ، فوجدت نفسي : عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة ؟ إلّا في الحسيات ، والضروريات . فقلت الآن بعد حصول اليأس : لا مطمع في اقتباس المشكلات إلّا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من إحكامها أولاً ، لأتيقن أن ثقتي بالمحسات وأماني من الغلط في الضروريات ، من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديات ومن جنس أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محقق لا عذر فيه ، ولا غائلة له . . . فأقبلت بجد بليغ ، أتأمل في المحسات والضروريات ، وأنظر : هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فأنتهي في طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسات أيضاً ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها .

فلمّا خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، وحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلّا بالدليل ، ولم يكن نصب دليل إلّا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب دليل ، فأعضلَ هذا الداء . . . حتى شفى الله ، تعالى ، من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال . . ولم ينظم ذلك دليل وتركيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر .

الغؤالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٧٣ وما بعدها

ماهية العلم اليقيني

قال الغزالي :

« فظهر لي ، أن العلم اليقيني : هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا

يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه ـ مثلاً ـ من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً . . » .

المرجع نفسه ، ص ٧١ .

قدم العالم

قال الغزالي :

« اختلف الفلاسفة في قدم العالم ، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ، ومعلولاً له ، ومساوقاً له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم الباري عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان .

وحكي عن أفلاطون أنه قال : العالم مكوّن ومحدث ، ثم فهم من أول كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له .

وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سمّاه « يعتقده جالينوس رأياً » إلى التوقف في هذه المسألة . وأنه لا يدري : العالم قديم أم حادث ؟ . . . وإنما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يتصوّر صدور حادث من قديم بغير واسطة أصلاً » .

الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٨٨

مسألة السببيّة

قال الغزالي :

« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضروريّاً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من

ضـرورة وجود أحدهما، وجـود الآخر ، ولا من ضـرورة عدم أحـدهـا ، عـدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع ، والأكل ، والاحتـراق ، ولقاء النـار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء . . . وهلُمَّ جرًّا إلى كل المشاهدات ، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات .

فإن اقترانها لما سبق من تقـدير الله سبحـانه ، بخلقهـا على التساوق لا لكونه ضروريًا في نفسه ، غير قابل للفـوت (= الافتراق) بـل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة . . . ».

الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٣٩ .

ابن رشد

هل أوجب الشرع الفلسفة ؟

قال ابن رشد :

فإن الغرض في هذا القول أن نفحص ، على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به ، إما على جهة البدن ، وإما على جهة الوجوب .

فنقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعلى من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها . وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات ، وحثّ على ذلك . فبيّن أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع ، وإما مندوب إليه .

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلُّب معرفتها به ، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله ، تبارك وتعالى ، مثل قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي والشرعي معاً .

ومثل قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ ؟ ـ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات ـ وأعلم أن ممن خصّه الله تعالى بهذا العلم وشرّفه به ، إبراهيم عليه السلام .

فقال تعالى : ﴿ وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض ﴾ الآية . وقال تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ﴾ ؟ وقال : ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ﴾ . إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثيرة » .

ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٢٧ ، ٢٨

أحكام التأويل في الشريعة للعارفين

قال ابن رشد :

« والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم ، إلّا من كان من أهل العلم ؛ كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها . وإن كان الضرر الداخل على الناس من كتب البرهان أخفّ ، لأنه لا يقف على كتب البرهان في الأكثر ، إلّا أهل الفطر الفائقة ، وإنما يؤتي هذا الصنف من عدم الفضيلة العمليّة والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلّم . ولكن منعها بالجملة صادّ لما دعا إليه الشرع ، لأنه ظُلم لأفضل أصناف الناس ولأفضل أصناف الموجودات ، إذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معداً لمعرفتها على كنهها ، وهم أفضل أصناف الناس . فإنه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه للذي هو الجهل به . ولذلك قال تعالى : ﴿ إنّ الشرك لظلم عظيم ﴾ .

فهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر ، أعني التكلّم بين الشريعة والحكمة ، وأحكام التأويل في الشريعة . ولولا شهرة ذلك عند الناس، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها ، لما استجزنا أن نكتب في ذلك حرفاً ، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر ، لأن شأن هذه المسائل أن تُذكر في كتب البرهان . والله الهادي الموفق للصواب » .

ابن رشد ، فصل المقال ، ص ٤٩ .

ضرورة الأخذ عن القدماء

قال ابن رشد :

« وإذا تقرّر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فتبيّن أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به . فإنه عسير ، أو غير ممكن ، أن يقف واحد من الناس ، من تلقائه وابتداء ، على جميع ما يحتاج إليه من ذلك ، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي ، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك . وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك ، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة ، فإن الآلة التي تصحُّ بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة ، أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني في غير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء ، قبل ملّة الإسلام . . . فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك ، فإن كان صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه . . . . وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدّم على مثال ما عرض في علوم التعاليم فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة ، في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورام إنسان واحد ، من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها ، وأبعاد بعضها عن بعض ، لما أمكنه ذلك ، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض . . . ولو كان أذكى الناس طبعاً إلّا بوحي أو بشيء يشبه الوحي .

وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب علينا إن ألْفينا لمن تقدّمنا من الأمم . . . أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه ، وحذّرنا منه وعذرناهم .

فقد تبيَّن من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها ـ وهو الذي جمع أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعيَّة والفضيلة الخلقية ـ فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى . وليس يلزم من أنه ، إن غوى غاوٍ بالنظر فيها ، أو زلّ زال ، إما من قِبَل نقص فطرته ، وإما من قِبَل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قِبل شهواته عليه . . . أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها . فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها ، هو شيء لَحقها بالعرض ، لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يُترك ، لمكان مضرَّة موجودة فيه بالعرض . وإن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها . . . مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات ، لأن قوماً شرقوا به فماتوا . فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتي ضروري » .

ابن رشد ، الفصل ، ص ٣١ وما بعدها إلى ٣٤ .

الشرع ينقسم إلى ظاهر وباطن

قال ابن رشد :

« . . . إنَّ طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يُصدِّق بالبرهان ، ومنهم من يُصدِّق بالأقاويل الجدلية وتصديق صاحب البرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يُصدِّق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية .

وذلك لما كانت شريعتنا الإلّهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمَّ التصديق بها كل إنسان ، إلاّ من يجحدها عناداً بلسانه ، أو لم تتقرَّر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى ، لإغفاله ذلك من نفسه . . . وذلك صريح في قوله تعالى : ﴿ ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ .

وإذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ، فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإنّ الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له . وإذ كان هذا هكذا ، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع ، أو عُرِّف به . فإن كان مما سُكِت عنه ، فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وإن كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه ، أو مخالفاً . فإن كان موافقاً ، فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله » .

المرجع نفسه ، ص ٣٤ و ٣٥

التوافق بين المعقول والمنقول :

التـأويـــل

قال ابن رشد :

« التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يُخِلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه ، أو مقارنة ، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تصنيف الكلام المجازي . . . ونحن نقطع أن كل ما أدّى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن . . . ولهذا أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل . . واختلفوا في المؤوَّل منها من غير المؤوَّل والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن ، هو اختلاف فطر الناس وتبايُن قرائحهم في التصديق . والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما ، فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : ﴿ هو الذي أنزل عليك ، منه آيات محكمات . . . ومنه

آيــات متشــابهــات . . . ﴾ إلى قـولـه تعـالى : ﴿ ولا يعلم تجـويله إلّا الله والراسخون في العلم ﴾ .

ابن رشد ، الفصل ، مرجع سابق ، ص ٣٦ .

قـدم العالـم

قال ابن رشد :

[١] قال أبو حامد : حاكياً لأدلة الفلاسفة في قدم العالم .

الدليل الأول :

« قـولهم : يستحيل صـدور حادث من قـديم مطلقـاً ، لأنـا إذا فـرضنـا القديم ، ولم يصدر منه العالم ، مثـلاً ، فإنمـا لم يصدر لأنـه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً .

فإذا حدث بعـد ذلك ، إمـا أن يتجدد مـرجح ، أو لم يتجـدد ، فإن لم يتجدد مرجح ، بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك . وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح ، لم رجح الآن ، ولم يرجح قبل ؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينتهي الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً .

[١] قلت : هـذا القول هـو قول في أعلى مـراتب الجدل ، وليس هـو واصلاً موصل البراهين ؟ لأن مقدماته هي عامة ـ أي ليست محمولاتهـا صفات ذاتية لموضوعاتها ـ والعامة قريبة من المشتركة .

ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة .

وذلك أن اسم الممكن يقال باشتراك على :

الممكن الأكثري .

الممكن الأقلي .

والـذي على التساوي . وليس ظهـور الحاجـة فيهـا إلى المـرجـح على التساوي . وذلك أن الممكن الأكثري قد يظن به أنـه يترجـح من ذاته ، لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوي . . » .

ابن رشد ، تهافت التهافت ص : ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٦١.

مسألة السببية

قال ابن رشد :

[٢] قلت :

أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك : إما جاحد بلسانه لما في جنانه .

وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك . ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ، أو تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق ، وإما غير مفارق .

فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

وإن ألفوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضاً ، لموضع ما ههنا من المفعولات التي لا يحس فاعلها . فإن ذلك ليس بحق ، فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا تحس لها أسباب .

فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة ، فما ليس بمجهول ، فأسبابه محسوسة ، ضرورة .

وهذا من فعل من لا يفرّق بين المعروف بنفسه ، والمجهول فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية .

وأيضاً فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها . فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات ، هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود ، موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء . وأسماؤها وحدودها .

فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه . ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد .

وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً .

لأن ذلك الواحد يسأل عنه :

هل له فعل واحد يخصه ، أو انفعال يخصه ؟ أو ليس له ذلك فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة . وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد .

وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود .

وإذا ارتفعت طبيعة الموجود ، لزم العدم .

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود .

ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه .

أو هي أكثرية ؟ أو فيها الأمران جميعاً ؟

فمطلوب يستحق الفحص عنه ، فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات ، إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تتناهى ، فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس ، فعلت ولا بد ، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الحساس إضافة تعوق ـ تلك الإضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره .

ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ، ما دام باقياً لها اسم النار وحدها .

وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب : فاعل . ومادة . وصورة . وغاية .

فذلك شيء معروف بنفسه . وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات ، وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب .

أعني التي سماها ـ قوم : مادة وقوم شرطاً ومحلاً والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط ،

مثل ما يقولون : إن الحياة شرط في العلم . وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق ، وحدوداً ، وإنها ضرورية في وجود الموجود . ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب ، على مثال واحد .

وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الإتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً .

وكون الموجود مقصوداً به غاية ما يدل على أن الفاعل له عالم به . والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها . وبه يفترق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعاً ان ههنا أسباباً مسببات .

وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلاّ بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له . فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً ، بل إن كان فمظنون ، ولا يكون ههنا برهان ، ولا حد أصلاً .

وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين . ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً . وأما من يسلم . أن ههنا أشياء بهذه الصفة . وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً ، وتوهم أنها ضرورية ، وليست ضرورية . فلا ينكر الفلاسفة ذلك . فإن سموا مثل هذا ، عادة ، جاز ، وإلاّ فما أدرى ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل ؟ أو عادة الموجودات ؟ أو عادتنا ؟ عند الحكم على هذه الموجودات . ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل ، لوجب تكرر الفعل منه على الأكثر ، والله عزّ وجلّ يقول :

﴿ ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾ .
﴿ ولن تجد لسنة الله تحويلاً ﴾ .

وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلاّ لذي النفس . وإن

كانت لغير ذي نفس ، فهي في الحقيقـة طبيعة . وهـذا غير ممكن ، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء . إما ضرورياً ، وإما أكثرياً .

وإما أن تكون عـادة لنا في الحكم على المـوجودات ؛ فـإن هذه العـادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلاً .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموه ، إذا حقق لم يكن تحته معنى إلاّ أنه فعل وضعي ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد أنه يفعله في الأكثر . وإن كان هذا هكذا ، كانت الموجـودات كلها وضعية ، ولم يكن هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم » .

ابن رشـد ، تهـافت التهـافت ، ص : ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ و ٧٨٧ .

ابن خلدون

التـأريـخ

قال ابن خلدون :

« أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولة الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرحال وتسمُو إلى معرفته السُّوقة والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال وتتساوى في فهمه العلماء والجهال إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبارٍ عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول ، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثـال ، وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال ، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجـال وعمروا الأرض حتى نـادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال ، وفي باطنـه نظر وتحقيق ، وتعليـل للكائنـات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهـو لذلـك أصيل في الحكمة عريق . . . » .

ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣ - ٤

في فصل علم التاريخ

قال ابن خلدون :

اعلم أن فن التأريخ فن عزيز المذهب جمُّ الفوائد شريف الغـاية إذ هـو يـوقفنا على أحـوال المـاضين من الأمم في أخـلاقهم والأنبياء في سيرهم . والملوك في دولهم وسياستهم . حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنـوعة وحسن نـظرٍ وتثبيت يفضيـان بصاحبهمـا إلى الحق وينكبان بـه عن المزلّات والمغـالط لأنّ

الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولاقتبس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحَيْدِ عن جادة الصدق وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأيمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثّاً أو سميناً ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سَبَرُوها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر ولا بُدَّ من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد » .

ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٩ و ١٠

في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب

قال ابن خلدون :

« اعلم أنه لما كانت حقيقة التأريخ أنه خبرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه . فمنها التشيعات للآراء والمذاهب . . . والثقة بالناقلين . . وتوهم الصدق وهو كثير . . والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع . ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما

يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض . . . » .

ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٢٥ و ٢٦

في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات

قال ابن خلدون :

« . . . الأولى في أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بدَّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلاّ بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما رُكب فيه من القدرة على تحصيله إلاّ أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً فلا يحصل.إلاّ بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات . . فلا بُدَّ من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قَدَرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركّب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القَدَر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان . . فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة . . فلا بدّ في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركّبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته . . ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بدَّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم . . فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان

واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك » .

ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤١ ـ ٤٢ و ٤٣ .

في أن أجيال البدو والحضر طبيعية

قال ابن خلدون :

« . . . إعلم ان اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنّما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وتبسيط قبل الحاجي والكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الغرابة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بدّ إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارعِ والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم وكان حينئذٍ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويُحصّل بلغة العيش من غير مزيدٍ عليه للعجز عما وراء ذلك ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضّر . . وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وَجدهِم فقد تبيّن أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها » .

ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٢٠ ـ ١٢١

في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك

قال ابن خلدون :

« . . . وذلك لأنّا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة

وكل أمرٍ يجتمع عليه وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازعٍ حاكمٍ يزع بعضهم عن بعض فلا بدَّ أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وإلاّ لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنَّما هي سُؤْدَد وصاحبها متبوع وليس عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلاّ بالعصبية التي يكون بها متبوعاً فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بُيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بدَّ من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى . . . فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك وإن عاقهم عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره » .

ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٣٩ ـ ١٤٠

في أن الملك والدولة العامة إنَّما يحصلان بالقبيل والعصبية

قال ابن خلدون :

« . . . وذلك أنَّا قررنا في الفصل الأول أن المغالبة والممانعة إنَّما تكون بالعصبية لما فيها من النُّعرة والتذامر واستماتة كل واحدٍ منهم دون صاحبه . ثم إن الملك منصبٌ شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً وقل أن يُسلمه أحد لصاحبه إلاّ إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة وشيء منها لا يقع إلاّ بالعصبية . . .

. . . إن المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة إنَّما يتم بالنسب

لأصل التناصر في ذوي الأرحام والقربى والتخاذل في الأجانب والبعداء كما قدمناه والولاية والمخالطة بالرّق أو بالحلف تتنزّل منزلة ذلك لأن أمر النّسب وإن كان طبيعياً فإنما هو وهميّ والمعنى الذي كان به الالتحام إنّما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربي والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر وهذا مشاهد بين الناس واعتبر مثله في الاصطناع فإنه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تتنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة وإن لم يكن نسب فثمرات النُّسَبِ موجودة » .

ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٥٤ ـ ١٨٤

في كيفية طرق الخلل للدولة

قال ابن خلدون :

« . . . إعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بُدَّ منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال والخلل إذا طرق الدولة في هذين الأساسين، فلنذكر أولاً طروق الخلل في الشوكة والعصبية ثم نرجع إلى طروقه في المال والجباية . . . وتفسر عصبية صاحب الدولة منهم وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع بها العصائب وتستتبعها فتنحل عروتها وتضعف شكيمتها وتستبدل عنها بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الإحسان وتتخذ منهم عصبية إلّا أنها ليست مثل تلك الشدّة والشكيمية لفقدان الرحم والقرابة منها وقد كنا قدمنا أن شأن العصبية وقوتها إنّما هي بالقرابة والرحم لما جعل الله في ذلك فينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار الطبيعية ويُحس بذلك أهل العصائب الأخرى فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعياً فيهلكهم صاحب الدولة . . .

. . . وأما الخلل الذي يتطرق من جهة المال فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية كما مرَّ فيكون خُلق الرفق بالرعايا والقصد في النفقات والتعفف عن

الأموال فتتجافى عن الإمعان في الجباية والتحذلق والكيس في جميع الأموال وحسبان العمال ولا داعية حينئذٍ إلى الإسراف في النفقة فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال ثم يحصل الاستيلاء ويعظم ويستفحل الملك فيدعو إلى الترف ويكثر الإنفاق بسببه فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر ويدعو ذلك إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة ثم يعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات وينتشر ذلك في الرعية لأن الناس على دين ملوكها وعوائدها ويحتاج السلطان إلى ضرب المُكُوس على أثمان البياعات في الأسواق لإدرار الجباية لما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهم بالرّفه ولما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده » .

ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ ـ ٢٩٦ و ٢٩٧

ملحق رقم (٢)

بعض الموضوعات للمعالجة أثبتناها كما وردت في امتحانات شهادة البكالوريا للتعليم الثانوي -

القسم الثاني - فرع الفلسفة -
دورة ١٩٨٦ العادية - (مزدوج) المدة: ثلاث ساعات

عالج موضوعاً واحداً من الموضوعات الثلاثة الآتية :

١ - نقل العرب في العصر العباسي من ثقافات الأمم السابقة :
أ - ما الأسباب التي دعت إلى هذا النقل ؟ (ست علامات) .
ب - وما النتائج التي تأدّت عنه في الفكر وفي اللغة ؟ (عشر علامات) .
جـ - أذكر عدداً من الكتب المنقولة وبين قيمة النقل عامة من حيث الدّقة والأمانة . (أربع علامات) .

٢ - قال الغزالي في كتاب المنقذ :

« ولم أزل في عنفوان شبابي وريعان عمري ، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم لجّة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، لا أغادر باطنياً إلّا وأحبّ أن أطلع على بطانته ، ولا فلسفياً إلّا وأقصد الوقوف على فلسفته ، ولا صوفياً إلّا وأحرص على العثور على سرّ صفوته . . وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أوّل أمري وريعان

عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلّت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسن الصبا » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص ؟ (ست علامات) .

ب ـ عرّف العلم اليقيني الذي حدّده الغزالي وبيّن كيف طلبه في الحسيّات والضروريات العقلية . (عشر علامات) .

جـ ـ فصّل كيف خرج الغزالي من شكّه في الضروريات هذه . (أربع علامات) .

٣ ـ قال ابن خلدون :

« اعلم أن فنّ التاريخ فنّ عزيز المذهب ، جمّ الفوائد ، شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم ، والأنبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا . فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبّت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلّات والمغالط ، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة الأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد ، والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمن فيها من العثور والحيد عن جادة الصدق . وكثيراً ما وقع للمؤرخين من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرّد النقل » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .

ب ـ يذكر ابن خلدون وقوع المؤرخين في مغالط كثيرة . ما أبرز هذه المغالط في نظره وما الأسباب التي تقود إليها ؟ (عشر علامات) .

جـ ـ يربط ابن خلدون التاريخ بعلم الاجتماع . ما سبب ذلك عنده وما رأيك فيه ؟ (أربع علامات) .

امتحانات شهادة البكالوريا للتعليم الثانوي
ـ القسم الثاني ـ فرع الفلسفة (مفرد)
دورة ١٩٨٦ العادية ـ المدة: ثلاث ساعات

عالج موضوعاً واحداً من الموضوعات الثلاثة الآتية :

١ ـ قال أبو نصر الفارابي :

« فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها . فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي يتعاون به على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه . . . غير أن أعضاء البدن طبيعية ، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية .

وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصّه ، وله من كل ما يشاركه فيه عضو آخر أفضله ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصّه وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله ، وكما أن القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن ، فإذا اختلّ منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .

ب ـ تحدّث عن خصال الرئيس الأول للمدينة الفاضلة (ست علامات) .

جـ ـ ما المسوّغ لمجيء الرئيس الثاني ، وما الخصال التي يجب أن يتمتع بها ؟ (أربع علامات) .

د ـ أبدِ رأيك في مدينة الفارابي الفاضلة . (أربع علامات) .

٢ ـ عرف أبو العلاء المعري بتشاؤمه ؟
أ ـ ما البواعث التي أدّت إلى التشاؤم ؟ (ثماني علامات) .
ب ـ بيّن مظاهر هذا التشاؤم بالاستناد إلى شواهد من شعره . (اثنتا عشرة علامة) .

٣ ـ قال ابن خلدون :

« إن عصر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال ، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها من شظف العيش والبسالة والاشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبيّة محفوظة فيهم ، فحدّهم مرهف وجانبهم موهوب والناس لهم مغلوبون . والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ، ومن الشظف إلى الترف ، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به . . . فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع . وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العزّ والعصبية ويبلغ فيهم الترف غايته فيصيرون عيالاً على الدولة وتسقط العصبية ويبلغ فيهم الترف غايته فيصيرون عيالاً على الدولة وتسقط العصبية بالجملة . فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص مع التوقف على أهمية العصبية فيه . (ست علامات) .
ب ـ فصّل الكلام على الأطوار التي تمرّ فيها الدولة . (ست علامات) .
جـ ـ تحدّث عن الأسباب التي تؤدّي إلى انهيار الدولة في نظر ابن خلدون . (خمس علامات) .
د ـ أبدِ رأيك في مجمل آراء ابن خلدون حول الدولة . (ثلاث علامات) .

حدث تعديل في امتحانات ١٩٧٧ من حيث المدة وعدد الأسئلة
مسابقة في تاريخ الفلسفة العربية
دورة تموز سنة ١٩٧٧ المدة: ساعتان ونصف

عالج موضوعاً واحداً من الموضوعات الأربعة التالية :

١ ـ قال الفارابي :

« والمدينة الجاهلة هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . إن أرشدوا إليها لم يقيموها ولم يعتقدوها ، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة أنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة ، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات ، وأن يكون مخلّى وهواه ، وأن يكون مكرماً ومعظماً . فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجماعة .

أ ـ اشرح المعاني الواردة في هذا النص ؟ (ثلاث علامات) .

ب ـ بيّن أنواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة ثم فروع المدينة الجاهلة . (سبع علامات) .

جـ ـ تحدث عن آراء أهل المدن المضادة في تنازع البقاء والارتباط الاجتماعي . (ست علامات) .

د ـ أبد رأيك في كلام الفارابي على هذه المدن المضادة وآرائها (أربع علامات) .

٢ ـ يعتبر كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي من أبرز الكتب التي قامت عليها شهرته الفكرية :

أ ـ عرّف بهذا الكتاب وبالغاية من تأليفه ؟ (أربع علامات) .

ب ـ بيّن كيف ردّ الغزالي على الفلاسفة في مسألتي قدم العالم والسببيّة ؟ (عشر علامات) .

جـ ـ ما موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم في كتابه « فصل المقال » ،

وهـل يعتبـر هـذا المـوقف رداً على الغـزالي ، ولمـاذا ؟ (ست علامات) .

٣ ـ قال ابن رشد في كتاب « فصل المقال » :

« إن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه . وإن من نهى عن النظر فيهما من كان أهلاً للنظر فيها . . . فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله . . . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى . وليس يلزم من أنه إذا غوى غاوٍ أو زل زال . . . أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها . فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات » .

أ ـ اشـرح المعـاني الـواردة في هـذا النص . وبيّن كيف أثبت ابن رشـد ضرورة الأخذ عن الأقدمين . (سبع علامات) .

ب ـ مـا رأي ابن رشد في التـأويل ومـا الأسبـاب الـداعيـة إليـه ؟ (أربـع علامات) .

جـ ـ في أي المواضيع يجوز التأويـل وكيف ينقسم الناس أصنـافاً بـالقياس إليه ؟ (ست علامات) .

د ـ ما مدى نجاح ابن رشد في محـاولته التـوفيق بين الحكمة والشـريعة ؟ (ثلاث علامات) .

٤ ـ قال ابن خلدون :

« إن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه . وإن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحـاكم يـزع بعضهم عن بعض . فـلا بـدّ أن يكـون متغلبـاً عليهم بتلك العصبية ، وإلاّ لم تتم قدرته على ذلك . وهذا التغلب هو الملك ، وهو أمر زائد على الرئاسة ، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس على تابعيه قهر في أحكامه . وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر » .

أ ـ اشـرح هـذا النص وبين مفهـوم ابن خلدون للعـصبيـة . (خمس علامات) .
ب ـ وضّح دور العصبية في العمران البدوي . (خمس علامات) .
جـ ـ ما أثر العصبيـة في نشـوء الـدول واتسـاعهـا وانقـراضهـا ؟ (سبـع علامات) .
د ـ هل يمكن في رأيك ، تطبيق هذه النظرية على المجتمعات الحديثة ؟ (ثلاث علامات) .

مسابقة في تاريخ الفلسفة العلابية

دورة ١٩٨٠ العادية المدة : أربع ساعات

ـ عالج واحداً من الموضوعات الثلاثة الآتية :

١ ـ قال ابن سينا :

« واعلم أن التعلم ، سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم ، متفـاوت . فإن من المتعلمين من يكـون أقرب إلى التصـور لأن استعداده أقوى . فإن كان ذلك الإنسان مستعداً للاستكمال فيما بينـه وبين نفسه ، سمي هذا الاستعداد القوي حدساً . . وهذا الاستعداد قد يشتدّ في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعّال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأنه يعرف كل شيء من نفسـه . وهذه الـدرجة أعلى درجـات الاستعداد . ويجب أن تسمّى هـذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً ، وهو من جنس العقل بالملكة ، إلاّ أنه رفيع جداً ليس مما يشتـرك فيه النـاس كلهم . ولا يبعد أن تفيض هـذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخيلة أيضاً فتحاكيها المتخيلة بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .
ب ـ تكلّم عن المعرفة الحسيّة والمعرفـة العقلية عنـد ابن سينا . (ثمـانية علامات) .

جـ ـ قارن رأي ابن سينا في هاتين الدرجتين من المعرفة برأي الفارابي فيهما . (ست علامات) .

٢ ـ قال الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » :

« وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسن الصبا . . . فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات . فقلت في نفسي : إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور ، فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين . . . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ثماني علامات) .

ب ـ أوجز الكلام على المراحل التي مرّ فيها الغزالي منذ أن حصر الحق في أربع فرق إلى أن انصرف إلى التصوف . (ست علامات) .

جـ ـ حدّد مفهوم التصوف عامة ، ثم توقف على رأي الغزالي في ثلاثة من مقومات هذا التصوف (حب الله ـ الفناء في الله ـ الإلهام) (ست علامات) .

٣ ـ يقول ابن رشد في كتابه « فصل المقال » :

« فبيّن أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن نستعين على ما نحن

بسبيله بما قاله من تقدمنا ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة ، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام . . . فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر في ما قالوه من ذلك ، فإن كان صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه . . . وليس يلزم من أحد أن غوى غاوٍ بالنظر فيها (كتب القدماء) وزلّ زال ، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها . فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات . وليس يجب في ما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض . . . إن طباع الناس متفاضلة بالتصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة . . . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص (ثماني علامات) .

ب ـ وجود ظاهر وباطن في الشرع يستدعي ، في رأي ابن رشد . التأويل : ما التأويل ؟ وما أصناف الناس بالنسبة إليه ؟ (أربع علامات) .

جـ ـ أوضح رأي ابن رشد في الإجماع وفي مسألة علم الله . (أربع علامات) .

د ـ كتاب « فصل المقال » محاولة لتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . ما رأيك في هذه المحاولة ؟ (أربع علامات) .

دورة ١٩٨٠ الإكمالية الاستثنائية

مسابقة في تاريخ الفلسفة العربية المدة : أربع ساعات

عالج موضوعاً واحداً من الموضوعات الثلاثة التالية :

١ ـ قال الفارابي في كتاب المدينة الفاضلة : « وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمّها في نفسه وفي ما يخصه ، وله من كل ما

يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورئاستها دون رئاسة الأول وهي تحت رئاسة الأول تَرأس وتُرأس كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة في ما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين .

وكما أن القلب يتكوّن أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن يُكوِّن سائر أعضاء البدن ، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتّب مراتبها ، فإذا اختلّ منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها . . وتلك أيضاً حال الموجودات : فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (سبع علامات) .

ب ـ وضّح السبب الذي دعا الفارابي إلى الاهتمام بخصال الرئيس الأول ثم تكلّم بتفصيل على هذه الخصال من حيث ضرورتها في بناء المدينة الفاضلة . (ست علامات) .

جـ ـ اذكر أنواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة وعرّف بكل واحدة منها . (سبع علامات) .

٢ ـ قال الغزالي في كتاب « المنقذ من الضلال » بعد تعرّضه للشك في الحسيّات والضروريّات : « فلمّا خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسّر إذ لم يكن دفعه إلاّ بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلاّ من تركيب العلوم الأوليّة . فإذا لم تكن مسلّمة لم يمكن ترتيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقليّة مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظنّ أن الكشف موقوف على الأدلة

المحرّرة فقد ضيّق رحمة الله تعالى الواسعة . . .

والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجدّ في الطلب ، حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب . فإن الأوليات ليست مطلوبة ، فإنها حاضرة ، والحاضر إذا طلب فقد واختفى .

أ - بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (سبع علامات) .
ب - كيف صنّف الغزالي طلاب الحقّ ولماذا ؟ وما كان رأيه في علم الكلام ؟ (ست علامات) .
جـ - ما موقف الغزالي من الفلسفة ومن أصناف الفلاسفة وأقسام علومهم . (سبع علامات) .

٣ - قال ابن رشد في مستهل كتابه «فصل المقال» : « إن الغرض من هذا القول أن نفحص ، على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به ، إمّا على جهة الندب ، وإمّا على جهة الوجوب .

فنقول : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها . وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات ، وحثّ على ذلك .

وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي » .

أ - بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (سبع علامات) .
ب - كيف أثبت ابن رشد ضرورة الأخذ عن الأقدمين . (سبع علامات) .

جـ ـ هل تتفق نتائج البرهان العقليّ مع ظاهر الشرع بصورة دائمة ؟ وما الموقف الواجب اتخاذه في حال الاختلاف ؟ (ست علامات) .

دورة ١٩٨١ العادية

مسابقة في تاريخ الفلسفة العربية

المدة : ثلاث ساعات

عالج واحداً من الموضوعات الثلاثة الآتية :

١ ـ قال الفارابي في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » :

« فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها . . فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . . . فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، هي المدينة الفاضلة . . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . . .

والمدينة الجاهلة هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . إن أرشدوا إليها لم يقيموها ولم يعتقدوها ، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات . . وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتّع باللّذات . . . فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلة » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .

ب ـ فصل أنواع الاجتماعات عند الفارابي وتوقّف على التعاون وأهميّته في المدينة الفاضلة . (خمس علامات) .

جـ ـ ما أنواع المدن المضادّة للمدينة الفاضلة ؟ عرّف بكل واحد منها . (خمس علامات) .

د ـ أبدِ رأيك في المدينة الفاضلة ومضادّاتها . (أربع علامات) .

٢ ـ قال الغزالي في كتاب « المنقذ من الضلال » بعد تحديده العلم اليقيني :

«ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة ، إلَّا في الحسيّات والضروريّات ، فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلَّا من الجليّات ، وهي الحسيّات والضروريّات . فلا بدَّ من إحكامها أولاً لأتيقّن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأماني من الغلط في الضروريّات ، من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديّات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريّات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟ فاقبلت بجدّ بليغ أتأمّل في المحسوسات والضروريّات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكّك نفسي فيها ، فانتهى بي طول التشكّك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذت تتّسع للشك فيها» .

أ - بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .
ب - تكلّم على الأسباب التي دفعت الغزالي إلى الشك ، وفصّل موقفه من الحسيّات والضروريّات . (ثماني علامات) .
جـ - عدّد أصناف الطالبين الذين ذكرهم الغزالي في كتاب «المنقذ» ، وتوقف على رأيه في الصوفيّة من خلال هذا الكتاب. (ست علامات) .

٢ - قال ابن رشد في كتاب «فصل المقال» :

«إنَّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع . . وإن من نهى عن النظر فيها ، من كان أهلاً للنظر فيها ، فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة . . .

فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرّف به . فإن كان ممّا قد سكت عنه ، فلا تعارض هنالك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعيّ . وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه ، أو مخالفاً . فإن كان

موافقاً فلا قول هنالك . وإن كان مخالفاً ، طلب هنالك تأويله .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .
ب ـ ما رأي ابن رشد في التأويل والإجماع وفي المتأوّلين ؟ (عشر علامات) .
جـ ـ ما قيمة المحاولة التي قام بها ابن رشد للجمع بين الحكمة والشريعة ؟ (أربع علامات) .

دورة ١٩٨١ الاستثنائية الإكمالية
تشرين الثاني
مسابقة في تاريخ الفلسفة العربية
المدة : ثلاث ساعات

عالج واحداً من الموضوعات الثلاثة الآتية :

١ ـ قال الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » :

« المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . . . والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله . . . كذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس . . غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها ، قوى طبيعية . وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيّين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .

ب ـ اذكر أبرز الصفات التي يتحلّى بها الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ووضّح أهميتها في قيام هذه المدينة. (ست علامات) .

جـ ـ ما الصفات التي يشترطها الفارابي في الرئيس الثاني للمدينة ؟ ولماذا ؟ (أربع علامات) .

د ـ ماذا يحدث للمدينة إذا لم يتفق لها وجود رئيس ثانٍ ؟ (أربع علامات) .

٢ ـ قال ابن سينا :

« المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله : « أنا » . وقد اختلف أهل العلم في أن المشار إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس أو غيره . أما الأول فقد ظنّ أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن ، وكل أحد فإنما يشير إليه بقوله « أنا » ، فهذا ظنّ فاسد لما سنبيّنه . .

تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه ، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبقَ شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .

ب ـ تكلّم بالتفصيل على أربعة براهين أوردها ابن سينا لتأييد رأيه في وجود النفس وروحانيتها . (عشر علامات) .

جـ ـ أبد رأيك في هذه البراهين . (أربع علامات) .

٣ ـ قال ابن رشد في كتابه « فصل المقال » :

« ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلاّ في كتب البراهين ، لأنها إذا

كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلّا من هو من أهل البرهان . وأمّا إذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعريّة والخطابيّة أو الجدليّة ؛ كما يصنعه أبو حامد ، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة ، وإن كان الرجل إنما قصد خيراً ، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ، ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم . وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة ، وقوم إلى ثلب الشريعة ، وقوم إلى الجمع بينهما . ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه . والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر ، إنه لم يلزم مذهباً في كتبه ، بل هو مع الأشعرية أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف » .

أ ـ بيّن المعاني الواردة في هذا النص . (ست علامات) .

ب ـ كيف أثبت ابن رشد ضرورة النظر العقلي في الشرع وضرورة الأخذ عن القدماء . (ثماني علامات) .

جـ ـ أوضح رأي ابن رشد في مسألتي قدم العالم وعلم الله كما أوردهما في كتابه « فصل المقال » . (ست علامات) .

المراجـع

ابن أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطبآء ، دار مكتبة الحياة ، بيروت سنة ١٩٦٥ ، شرح وتحقيق الدكتور نزار رضا .

ابن خلدون ، أبو يزيد عبد الرحمن بن محمد ، المقـدمة ، دار إحيـاء التراث العربي ، بيروت ، بلا تاريخ ، الطبعة الرابعة .

ابن رشد ، أبو الوليد محمـد ، فصل المقـال فيما بين الحكمـة والشريعـة من المقال ، دار المشرق ، بيروت سنة ١٩٨٦ ، نشره ألبير نادر ، الطبعة الثالثة .

ـ تهـافت التهافت ، تحقيق سليمـان دنيا ، دار المعـارف بمصر سنـة ١٩٦٤ .

ـ مناهج الأدلّة في عقائد الملّة ، تحقيق الدكتور محمود قـاسم مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ ، الطبعة الثانية .

ابن سينا ، أبو عليّ ، الشفاء ـ قسم الطبيعيات ، تحقيق قنواني وزايد القاهـرة سنة ١٩٦٠ .

ـ النجاة ، مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٩٣١ .

ـ الإشـارات والتنبيهـات ، القسم الثـاني ، مـع شــرح نصيـر الــدين الـطوسي ، تحقيق سليمان دنيـا ، دار المعـارف بمصـر ، الـطبعـة الثانية ، بدون تاريخ .

ـ رسـالة في معـرفـة النفس النـاطقـة ، نشـرهـا الـدكتـور أحمـد فؤاد

الأهواني ، ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .
ـ رسالة في القوى النفسية ، أحمد فؤاد الأهواني ، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة سنة ١٩٥٢ .
ابن النديم ، أبو الفرج محمد بن إسحق ، بيروت ، مكتبة خياط ، بلا تاريخ .
أبو ريان ، محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت .
أفلاطون ، الجمهورية ، نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٣ .
الألوسي ، حسام ، دراسات في الفكر الإسلامي ، المؤسسة العربية بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠ م .
الأهواني ، فؤاد ، أفلاطون ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٧١ ، الطبعة الثالثة .
الحصري ، ساطع ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، طبعة موسعة ، بدون تاريخ .
الجابري ، محمد علي ، فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الثالثة .
الرزاق ، مصطفى عبد ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .
الشهرستاني ، محمد ، الملل والنحل ، المجلد الثاني ، الجزء الثاني ، دار المعرفة بيروت .
الغزالي ، أبو حامد ، المنقذ من الضلال ، دار الكتب الحديثة ، بعابدين ، الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥ هـ .
ـ الاقتصاد في الاعتقاد ، مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة .
ـ تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر الطبعة الخامسة .

- إحياء علوم الدين - كتاب قواعد العقائد ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية .
- مقاصد الفلاسفة ، الطبعة المحمودية التجارية ، القاهرة ، الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦ م .

الفارابي ، أبو نصر ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق ، بيروت ، علّق عليه ألبير نادر ، الطبعة الثانية .
- رسالة في العقل ، دار المشرق ، بيروت ، تحقيق موسى بويج .
- كتاب الحروف ، تحقيق الدكتور محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ، سنة ١٩٧٠ .

المعرّي ، أبو العلاء ، لزوم ما لا يلزم ، اللزوميات ، المجلد الأول ، دار صادر بيروت ، بدون تاريخ .
- سقط الزّند ، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت ، شرح وتعليق الدكتور نزار رضا ، بدون تاريخ .
- رسالة الغفران ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، حقّقها وشرحها محمد عزت نصر الله .

النشار ، علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٥ م ، الجزء الأول .

بدوي ، عبد الرحمن ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، الكويت .
- أرسطو ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٣ م الطبعة الثالثة .
- أثولوجيا ، أصوله وترجمته ، أفلوطين عند العرب سنة ١٩٥٥ .
- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، دار القلم بيروت ، الطبعة الرابعة .

تيزيني ، طيِّب ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ، الطبعة الثانية .

خليف ، فتح الله ، محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة العربية .

دي بـور ، تاريـخ الفلسفـة في الإسـلام ، تحقيق أبـو ريـدن ، القـاهـرة سنـة ١٩٥٧ م ، الطبعة الرابعة ، (الترجمة العربية) .

شرف جلال ، محمد ، الفلسفة القديمة والنصوص ، دار المعارف الجامعية ، الإسكندرية سنة ١٩٨٧ م .

غلّاب ، محمد ، التصوّف المقارن ، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها ، الفجالة ، بدون تاريخ .

قاسم ، محمود ، نظرية المعرفة ـ عنـد ابن رشد ، مكتبـة الأنجلو المصريـة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

كوربان ، هنري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت ، منشورات عويدات سنة ١٩٦٦ ، المقدمة : السيد موسى الصدر (الترجمة العربية) .

محمـود ، عبـد الحليم ، التفكيـر الفلسفي في الإسـلام ، مكتبـة الأنجلو المصرية ، الجزء الأول سنة ١٩٦٨ ، الطبعة الثالثة .

مدكور ، إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ .

المعاجم :

المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة سنة ١٩٧٦ م .

الموسوعات :

موسوعة الفلسفة ، المؤسسة للدراسات والنشر العربية ، بيروت سنة ١٩٨٤ م ، الطبعة الأولى .

مجـلات :

عالم الفكر ، الترجمة والتعريب ، مجلد ١٩ ، عدد ٤ ، سنة ١٩٨٩ م .

محتــويات الكتـــاب

الفصل الثالث :

الباب الثاني
القضايا الفلسفية في المشرق العربي

الفصل الأول :

الباب الثالث

القضايا الفلسفية في المغرب العربي

الفصل الأول :

الكشف عن الجوانب الفلسفية المختلفة لدى كل من:

مـلحـق